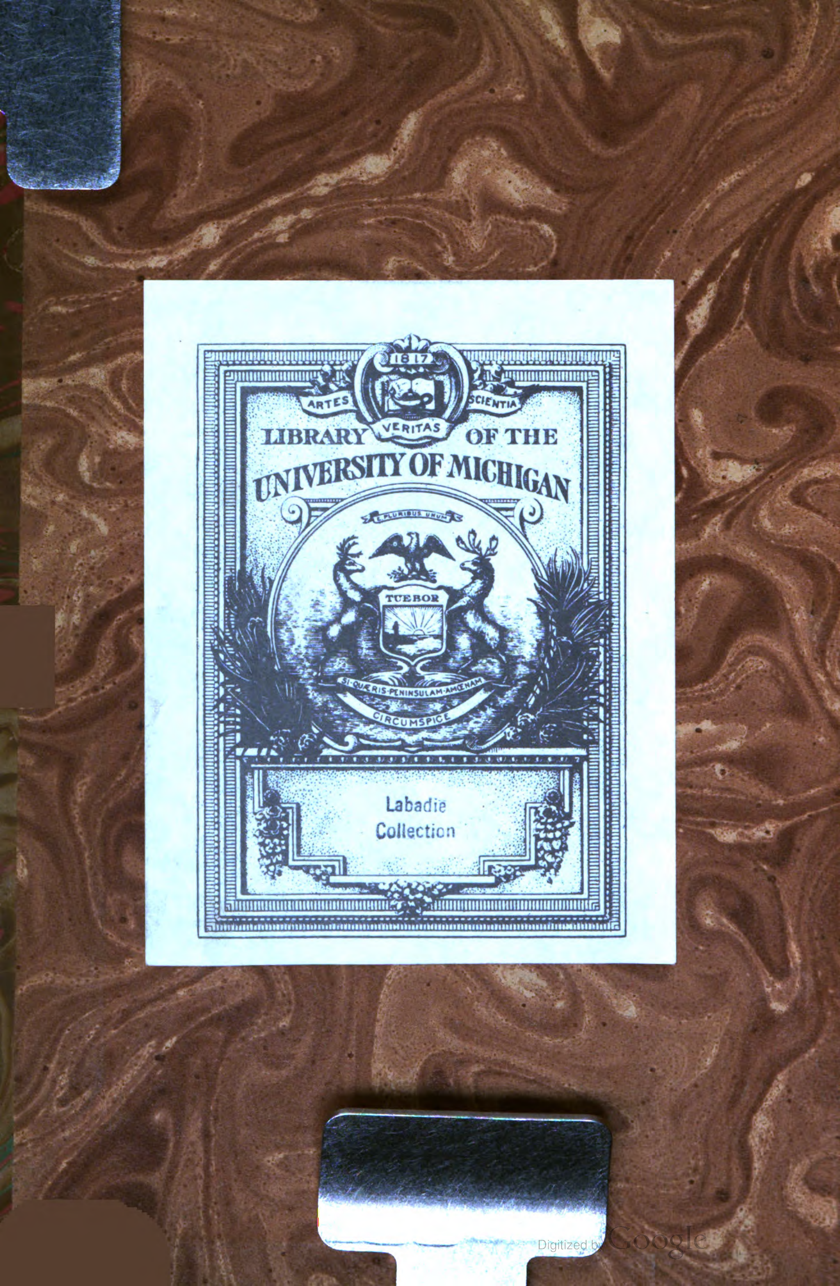
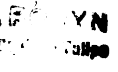



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI·QUÆRIS·PENINSULAM·AMŒNAM
CIRCUMSPICE
Labadie
Collection





ANARCHIE MORALE

ET

CRISE SOCIALE

DU MÊME AUTEUR :

Doctrines et Problèmes. Paris, Retaux, 1900.
In 8, II-526 pages. Prix : **7 francs.**

IMP. N.-D.-DES-ANGES. — 12, PLACE DU CARROUGE, AUTUN.

NARCHIE MORALE

ET

CRISE SOCIALE

PAR

LUCIEN ROURE



2e édition

PARIS

LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET

Gabriel BEAUCHESNE & Cie

ÉDITEURS

83, rue de Rennes, 83

1903

Dépôt à LYON, 3, avenue de l'Archevêché.

PRÉFACE

Notre société est malade.

A vrai dire, chaque âge de l'histoire a eu sa souffrance, et jamais l'homme n'a connu le repos dans l'apaisement de tous ses désirs. Mais aujourd'hui le mal est plus intime. Ce n'est pas sous la pression des guerres, des famines, des pestes ou de la servitude que gémit l'humanité. La cilivisation est brillante et peut-être jamais la somme de bien-être n'a été si grande. Ce sont les âmes qui souffrent, et elles souffrent de leur vide. Notion de leur origine et notion de leur destinée, notion du bien et notion du devoir, elles ont perdu tout cela, et cependant — là est la marque de notre grandeur — de rien de cela elles ne peuvent se passer.

Ce vide des âmes a, par un effet naturel, comme miné les fondements de l'état social. Et l'ébranlement de la société s'est traduit par des mouvements de doctrines, de revendications, d'appétits qui jamais ne s'étaient produits avec tant d'intensité et d'ampleur. C'est que la vie de la société est avant tout la vie des

*âmes ; et l'*anarchie morale *éclate fatalement en* crise sociale.

Nous avons naguère, dans les Études, *suivi ce double mal en ses diverses phases et son logique progrès. Chemin faisant, nous nous sommes demandé où chercher l'allègement et le remède. Ce chemin parcouru, nous voudrions le refaire d'une traite, d'une marche plus continue et plus méthodique.*

Plaise à Dieu qu'il conduise ceux qui nous suivront à découvrir efficacement où se trouve la santé pour eux-mêmes, où se trouve la santé pour la société !

Paris, 1er juin 1902.

ANARCHIE MORALE

ET

CRISE SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

« LES DÉRACINÉS »

L'éducation d'État déracine la jeunesse de son milieu naturel, — surtout de tout principe résistant où s'attacherait son effort pour le devoir. — Les vrais « déracinés ».

Il y a cinq ans, M. Maurice Barrès publiait un livre dont le retentissement n'est pas éteint. *Les Déracinés* paraissaient comme le premier volume d'une trilogie aujourd'hui achevée, *Le Roman de l'énergie nationale*. Ce livre avait l'heureuse fortune de marquer d'un mot un mal dont nous souffrons, et ce mot était destiné à vivre avec ce sens dans notre langue.

Jusqu'ici M. Barrès, dans ses romans

philosophiques, aux titres un peu sonores, s'était complu à l'étude du moi, à la culture du moi, à l'exaltation du moi. Tantôt c'est le moi aspirant à jouir : pour ce moi, le monde n'existe et ne vaut que par les sensations et les secousses qu'il nous donne ; la moralité, si moralité il y a, est tout entière dans la puissance, puissance de la passion qui se satisfait, puissance de la vie physique ou intellectuelle qui s'épanouit, énergie de la force qui commande. Tantôt c'est le moi révolté, pour qui toute loi est une entrave tyrannique, toute règle une convention factice, l'ordre social un préjugé.

Mais voici qu'au roman individualiste a succédé le roman social. Et cette évolution de M. Barrès répond à l'évolution même de l'esprit public. Il ne s'agit plus de s'étudier soi-même en dilettante à la recherche d'émotions nouvelles, de prendre plaisir à se démonter et à se recomposer. Il s'agit d'étudier la société, de sonder sa maladie, d'en chercher le remède.

Et d'abord qu'elle est la situation de la jeunesse en face de notre état social ?

Nous sommes en 1880. Toute la classe de philosophie du lycée de Nancy subit l'influence dominatrice de son professeur, un jeune homme au teint pâle, au visage rendu grave par la méditation et le travail de l'esprit. Paul Bouteiller avait le culte de la pensée pure. Dédaigneux du terre-à-terre, il promenait ses élèves sur les plus hauts sommets des problèmes philosophiques, il se plaisait à leur montrer, dans l'histoire des systèmes, les idées se reliant par-dessus les siècles, comme des fils jetés dans l'immensité. Mais Kant leur fut montré comme le révélateur. Kant nous apprend comment notre esprit perçoit le monde sous les catégories d'espace, de temps, de causalité. Notre esprit dit : « Il y a de l'espace, du temps, des causes ». Seulement, nous ne pouvons vérifier si ces catégories répondent à rien de réel.

Après l'espoir de la lumière promise, ce fut pour cette jeunesse une déception générale, un désarroi complet. Mais le professeur ne s'effrayait de rien ; il allait toujours : n'avait-il pas dans la *Raison pratique* le

remède au scepticisme? Il se surpassa en dignité le jour où il commenta la page fameuse : « Deux choses comblent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants, le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au-dedans. » Mais, sur toutes choses, il s'efforça de pénétrer leurs âmes du grand principe kantien, qu'il leur traduisait ainsi : « Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle universelle. »

Voilà le point fixe qu'il leur donnait! Détachés de toutes les réalités tangibles et intellectuelles, établis dans la sphère de la raison impersonnelle et abstraite, ils ne trouvaient pour prendre pied en morale qu'une forme vide.

Mais la doctrine de la raison impersonnelle est un terrain tout prêt pour le fonctionnarisme. Bouteiller est un excellent fonctionnaire. Pour lui, la *catégorie* de la moralité se ramène de bien près en pratique à la *catégorie* de la légalité. Fonctionnaire,

non seulement il remplit sa charge comme une consigne qu'il a reçue de l'Etat, mais il enseigne à ses élèves qu'il n'y a pas de droit contre l'Etat, mais il aide de ses enquêtes et soutient de sa parole l'homme qui incarne, pour lors, à ses yeux, le pur esprit démocratique, l'homme dont il voit déjà la pensée donner le branle à tous les organes de l'Etat, Gambetta, le tribun sonore.

L'Etat devait être reconnaissant à qui l'avait si bien compris. Le gouvernement de la République offre au professeur de Nancy une chaire dans un lycée de Paris. Perplexe, Bouteiller se résout à remettre son sort au vote de ses élèves : qu'ils en décident librement, mais qu'ils se souviennent qu'il faut savoir sacrifier l'avantage particulier au bien général. Ceux-ci ne veulent pas lui céder en grandeur d'âme, et ils sacrifient généreusement leur maître. Leurs noms méritent d'être recueillis par l'histoire ; ils s'appellent Sturel, Racadot, Mouchefrin, Suret-Lefort, Roemerspacher et Renaudin. Seul Gallant de Saint-Phlin fait observer qu'on pourrait bien envoyer à Paris le professeur qu'on leur destine.

Avant de quitter sa classe, Bouteiller tire à chacun son horoscope. Celui-ci doit entrer à l'Ecole normale, celui-là est fait pour la magistrature, cet autre pour le barreau, ou l'agrégation de grammaire. Aux boursiers, il souhaite force et constance, car « entre les études universitaires et les emplois rémunérateurs, il y a une fosse qu'un pauvre est à peu près impuissant à franchir ». Quant à Gallant, puisqu'il ne peut entrer à Saint-Cyr, il gérera ses propriétés : c'est un pis-aller.

Là-dessus, il part pour Paris. Ses élèves, reçus bacheliers, ne tardent pas à l'y suivre.

Jetés dans la grande ville avec cette culture de choix, Sturel se lie avec une Asiatique romanesque, Racadot et Mouchefrin, ayant la bourse mal garnie, s'encanaillent avec moins d'élégance. Les autres travaillent, aux moments que leur laissent des plaisirs d'un goût peu délicat. C'est encore Saint-Phlin qui semble avoir le plus de tenue.

Un instant, ils se ressaisissent, et au tom-

beau de Napoléon, ils vont jurer d'être des hommes. Mais comment l'être, comment exercer leur activité ? A des jeunes gens ainsi formés une carrière s'ouvre tout naturellement : le journalisme. Renaudin, déjà reporter bohème, rachète un journal, *La Vraie République :* ce sera un gagne-pain pour quelques-uns, un organe pour exprimer leurs idées à tous. Le succès en est lamentable. A bout de ressources, Racadot, pour lors directeur, assassine, dans l'espoir de quelque argent, avec la complicité de Mouchefrin, l'Asiatique de son ami. Racadot laisse sa tête sous le couperet de la guillotine.

Résultat de ces quatre années d'expérience : deux assassins, Renaudin réduit au métier de reporter besogneux, Roemerspacher de plus en plus enfermé dans sa métaphysique intransigeante, Suret-Lefort enrôlé parmi les avocats sans conscience. Saint-Phlin plus avisé retournera dans ses terres. Mais Bouteiller — c'est-à-dire Burdeau — est nommé député.

En somme, ils n'ont appris qu'une chose :

« Chaque être lutte pour se faire place au banquet trop étroit de la nature, et le plus fort tend à *césariser*. »

Après Octave Feuillet dans *la Morte*, après Paul Bourget dans *le Disciple*, M. Maurice Barrès vient répéter qu'il y a un lien fatal entre l'instruction reçue et la conduite de la vie, que tôt ou tard les notions déposées dans l'esprit lèvent en actes. Il ajoute que l'école doit être l'apprentissage de la vie. Or, c'est l'y préparer mal que d'enseigner au jeune homme le mépris de la tradition, que de l'isoler de sa famille, des siens, de son entourage naturel. Est-ce qu'on prétend par là servir l'intérêt national? Mais la grandeur d'un peuple ne demande pas l'effacement de tous les traits individuels non plus que de toutes les particularités de race ou de province. Ce n'est pas le nivellement de ces caractères qui fera sa force, c'est leur fusion, c'est leur combinaison harmonieuse, où les excès se corrigent, où les qualités fécondes se dégagent pour agir en pleine puissance.

Rousseau a rêvé d'un homme universel, pure abstraction et irréalisable chimère. Les législateurs de la Révolution, dit M. Barrès, tout nourris de Rousseau, ont légiféré pour cet homme universel, et le régime révolutionnaire, continué par le régime napoléonien, a produit le type du fonctionnaire, l'homme en abstraction administrant des hommes en abstraction pour l'intérêt de cet être abstrait qui est l'Etat. Malheur aux élèves dont le professeur appartient à ce type ! il verra en eux des êtres tout intellectuels à régulariser, à uniformiser; il ne sera content que lorsqu'il les aura *déracinés* de tout ce qui les faisait eux-mêmes et les attachait au foyer, au coin natal, que lorsqu'il les aura placés dans quelque carrière plus ou moins administrative, quelque fonction qui relève plus ou moins de l'Etat. Un de Saint-Phlin, qui reste chez lui à faire valoir ses terres, sera à leurs yeux un déchet.

Et s'il est une doctrine philosophique propre à favoriser le nivellement national et en même temps à développer l'esprit de fonctionnarisme, c'est certes bien le kan-

tisme, cette conception philosophique formaliste, tout en cadre, dont l'impératif catégorique prétend régler l'homme universel, l'homme abstrait, sans tenir compte des différences individuelles ni des aspirations les plus vivantes de notre nature, et veut s'imposer à nous à la façon d'une consigne dont il est interdit de demander raison (1). En Bouteiller, c'est le kantien qui crée le fonctionnaire et le niveleur, ou du moins qui pousse l'un et l'autre à l'excès. Formés à son école, ces jeunes gens ne

(1) Un professeur de philosophie dans un lycée de France écrivait naguère en un ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques : « La morale de Kant, plus ou moins modifiée, est la base de presque tous les cours de philosophie morale professés en France particulièrement. On la retrouve dans la plupart des manuels destinés à l'éducation des enfants. Par là, elle prend comme un caractère officiel. » *La Morale de Kant*, par A. Cresson. Paris, 1897.

Ce crédit de Kant est loin d'être aussi souverain dans l'enseignement supérieur. Au Congrès international de philosophie, tenu à Paris en 1900, il se trouva des philosophes pour combattre Kant ou le corriger, aucun pour le défendre intégralement. Mais qu'enseigne-t-on en place ?

sont pas seulement des *déracinés* du sol natal ; ils sont comme *déracinés* de la nature humaine : on leur a appris à méconnaître ce qu'ils sont.

D'autant que le kantisme est plus qu'un système particulier : c'est une direction de l'esprit. Quand on ouvre un livre écrit par un kantiste, on s'aperçoit tout de suite qu'on est dans un monde à part ; ce monde a ses lois ; son pôle n'est pas le nôtre. Quoi d'étonnant qu'une pareille orientation imprimée à l'esprit influe sur toute la conduite de la vie ? Nos jeunes lorrains par instants se moquent du kantisme : ils s'adressent à M. Taine pour trouver la lumière, d'ailleurs sans grand succès. Quoi qu'ils fassent, leur cerveau ne peut rejeter la doctrine dont il a été une première fois imbibé.

Mais il leur manque encore d'autres racines, et là est la grande misère. Quelle attache au sol moral leur fournit une conception où Bouteiller trouvait matière à de si beaux effets d'éloquence ? M. Barrès

nous dit que les élèves « ne mordirent pas à la catégorie de la moralité ». Et qu'y auraient-ils trouvé? Une règle vide, sans appui dans notre nature, sans justification dans un ordre de choses où l'homme est dépendant de Dieu, sans relation avec un suprême législateur et un suprême justicier. Déjà, au lycée, ils étaient fortement encanaillés. Que sera-ce quand ils seront livrés en proie à la grande ville? Comment résisteront-ils au tourbillon, eux *déracinés* de toute notion de devoirs précis, de toute règle qui soit faite pour eux? Ils ont subi au lycée l'ascendant intellectuel du maître; ils se sont grisés de son éloquence; ils se sont un moment affiné l'esprit au frottement de sa dialectique : les instincts grossiers sont restés.

Dans tout enseignement qui n'atteint que les esprits sans toucher les âmes, il y a un *déracinement;* il y a séparation des facultés qui pensent d'avec celles qui veulent et devraient aspirer au bien. Un enseignement trop spécial et trop exclusif risque d'aboutir là. La philosophie offre le même danger, si elle est distribuée à tous à dose uniforme,

sans que le maître ait souci de corriger pour plusieurs les effets d'un breuvage trop fort ou auquel l'esprit n'est pas préparé. Or, Bouteiller, qui pérore devant ces jeunes âmes avides, « jamais ne se penche pour écouter leurs murmures intérieurs. Nul doute qu'il eût été stupéfait d'y constater les prolongements de sa parole... Il fait avec ampleur son geste de semeur, et ignore absolument ce que devient la graine. » On sait où se trouvent de ces semeurs qui jettent le grain, indifférents où il tombe et comment il germe.

Si au moins on leur avait parlé de religion ! La religion les aurait liés à des croyances arrêtées, à des devoirs déterminés; la religion les aurait liés entre eux par une foi commune et de communes aspirations : n'est-elle pas le lien social par excellence ? Mais « le bureau de l'Enseignement public qui les a dégoûtés de leur petite patrie », ne les a pas fait entrer dans cette grande patrie des âmes. Il « les a dressés

par l'émulation sans leur inculquer une idée religieuse qui leur fournirait un lien social ». C'est M. Barrès qui parle ainsi. Il est vrai qu'il ajoute : « Religion révélée ou idéal scientifique ».

En tout cas, à ses yeux, la notion abstraite de Dieu, que Bouteiller relègue dans un coin de la métaphysique, ne suffit pas à constituer une religion. Cette notion, on l'a montrée aux élèves du lycée de Nancy : elle a glissé sur leurs âmes. Jamais ils n'y font appel dans la lutte pour le devoir. Il n'y a que Gallant de Saint-Phlin sur qui l'idée religieuse ait quelque prise. Or sa religion, dit M. Barrès, c'est la « religion révélée », celle qu'il a apprise sur les genoux de sa mère et qu'il a gardée. « Il s'en tient à la morale théologique », et il ne s'en trouve pas plus mal. C'est le seul qui garde quelque indépendance devant Bouteiller, et qui se ressaisit à la fin.

CHAPITRE II

A LA RECHERCHE D'UNE MORALE

Un épisode.

Tâtonnements de la pensée moderne de l'éclectisme au solidarisme. — M. Brochard propose le retour à la morale grecque qui se tiendrait en dehors de l'idée d'obligation : cette idée y existe, mais mal fondée. En tous cas, le devoir ne saurait être, comme le veut M. Cantecor, l'idée d'une autorité qui s'impose par elle-même : il lui faut une base métaphysique. — M. Lalande n'accepte pas le reproche du défaut d'entente morale ; mais la morale se volatilise entre ses mains. Anarchie morale à la Sorbonne. — Un enseignement moral distinct pour chacun des deux sexes. — Le mécanisme est impuissant à donner une morale : vaine tentative de M. Bourdeau, réfutation de Spencer par M. Halleux. — L'École de morale : essais de retour à la solidarité. — La Morale chrétienne est-elle anti-sociale ? — M. Félix Ravaisson voudrait retrouver la pensée constante de l'humanité. — Ce que saint Thomas a ajouté en morale à Aristote.

... Et l'on est toujours à la recherche d'une morale.

Le spectacle serait instructif et curieux s'il n'était lamentable.

Il y a quelque cinquante ans, on avait découvert la morale éclectique. Cela alla bien

quelques années. La rhétorique de Cousin et de son bataillon de professeurs, dressés à paraphraser le maître, tenait lieu de démonstrations; les bourgeois se montraient satisfaits, presque reconnaissants, des formules conservatrices qu'on leur servait; surtout ils recommandaient de les distribuer à forte dose au peuple. Il y restait d'ailleurs quelques parties solides. Mais, peu à peu, les notions disparates qu'on y faisait entrer se détruisirent l'une l'autre; l'éloignement où l'on tenait la métaphysique acheva de vider les formules. Et un jour arriva où l'on se trouva en présence de maximes creuses.

C'est alors qu'on imagina d'ériger en système le respect de la forme pour la forme. Le devoir, la loi, pures catégories de la raison, cadres transcendants qui ne renfermaient rien et pouvaient contenir tout, méritaient le respect pour eux-mêmes. Le kantisme régna en maître. La raison était, au reste, très flattée de n'obéir qu'à elle-même. Et puis, on venait de découvrir l'Allemagne.

Cependant des esprits positifs trouvaient

ces abstractions un peu bien vides. N'y aurait-il pas moyen de tirer la morale de la seule biologie? Les besoins physiques de l'individu, les besoins de l'espèce, la lutte pour la vie, le bien-être, le progrès suffisaient à instruire l'homme de ce qu'il peut, de ce qu'il doit faire. *Ce qu'il doit faire* signifia ce que l'homme fait sous la pression de sa constitution organique, ou ce qu'il fait fatalement : les physiologistes proclamèrent l'homme un être amoral.

Dépouillée de son vernis scientifique, la doctrine parut bientôt féroce. Ce qu'il y a de bonté toujours vivante, en dépit de tous les systèmes, au cœur de l'homme, se révolta. A la concurrence pourquoi ne pas substituer la collaboration ? Tout est solidaire de tout en ce monde: la science nous l'apprend. D'autre part, on se rappelait ces paroles de Kant: Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité comme une fin. La philosophie et la science crurent un instant s'être réconciliées dans la morale de la solidarité.

Mais en face de cette doctrine voici que commencent à surgir en foule les points

d'interrogation : Est-il vrai que le bien des autres soit toujours mon bien ? Si c'est mon bien que je cherche dans le bien des autres, pourquoi ne pas chercher directement mon bien propre ? Suis-je vraiment tenu à me sacrifier ? Dans quelle mesure dois-je me sacrifier ? N'est-ce pas aussi bien aux autres à se renoncer à mon avantage ? Et les philosophes cherchent de nouvelles raisons pour justifier les vieilles formules. Plus souvent, ils s'épuisent à déblayer le terrain en vue de nouvelles constructions. Et ces constructions, mille fois projetées, apparaissent à peine au-dessus du sol.

I

Au début de l'année 1901, M. Victor Brochard, par un article retentissant (1), secouait la tranquillité de ceux qui pouvaient encore s'endormir dans le kantisme. Il allait plus loin. Mettant en présence *la Morale ancienne et la Morale moderne*, il se demandait si tout ce qu'avait tenté la philosophie depuis

(1) *Revue philosophique*, janvier 1901.

l'ère chrétienne pour élever une morale ne devait pas être considéré comme non avenu.

Si les anciens, dit-il, envisageaient Dieu et la matière d'une façon toute différente de celle des modernes, il existe entre leur morale et la nôtre une opposition encore plus marquée. Une idée qui nous semble fondamentale en morale est l'idée d'obligation, de devoir. Or, cette notion est totalement absente de la morale ancienne. Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale donne des conseils, non des ordres.

Il n'en pouvait être autrement, ajoute M. Brochard. Le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, c'est d'atteindre la vie heureuse. Et par ce bonheur il faut entendre le bonheur de la vie présente. Mais ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur? Par la même raison, puisque les poursuites du sage ne vont pas au-delà du

bonheur présent, l'idée d'immortalité et de vie future ne joue aucun rôle dans la morale grecque. Si l'on trouve chez les Grecs la croyance à l'immortalité et au devoir, cette croyance fait partie de leur religion ; elle n'a pas une origine philosophique.

Kant a insuffisamment défini et justifié le devoir. Si c'était là une idée essentielle de la raison, une catégorie, un concept *a priori*, on serait dans la nécessité d'expliquer comment elle ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète. C'est seulement au point de vue religieux et particulièrement au point de vue d'une religion révélée que peut être présenté avec clarté le principe du devoir. Dieu, soit par des intermédiaires, soit directement, fait connaître ses ordres. Il s'engage à récompenser ou à punir, selon que ses ordres auront été observés ou transgressés. Spinoza, parmi tous les penseurs, a le mieux distingué la morale de l'obéissance de la morale philosophique, et montré que la première ne nous est accessible que par voie de révélation.

Nous inclinons aujourd'hui à considérer

la forme actuelle de la morale fondée sur l'obligation comme la forme traditionnelle et classique. De fait, elle ne date que des premières années du dix-neuvième siècle.

Il conviendrait donc, conclut M. Brochard, de concevoir la morale tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. « On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre et, en quelque sorte, la laïciser. » Ce n'est pas que nous méconnaissions à aucun degré la valeur des idées d'obligation et de devoir, que nous contestions même qu'elles sont peut-être pratiquement indispensables à la conduite des hommes. Mais devenue purement philosophique, la morale relèverait de la raison seule et de l'expérience. On laisserait à la religion ce qui appartiendrait à la religion. Il y aurait, si l'on veut, une seule morale présentée sous deux formes différentes, « d'une part, telle que la conçoivent la raison et la science, d'autre part, telle que se la représentent plus facilement l'imagination et la croyance populaires ». A une époque où, de tous côtés et dans tous les

pays, on cherche à constituer une morale satisfaisante pour l'esprit et présentant un caractère scientifique, où chez nous en particulier, la morale de Kant n'est plus enseignée dans son intégrité, il y a lieu de rappeler qu'il a existé jadis une doctrine morale étrangère aux idées directrices de notre morale d'aujourd'hui, et que cette doctrine a suffi pendant de longs siècles à l'élite de l'humanité.

La question soulevée par M. Brochard était trop vitale pour n'être pas reprise en sens divers. Sur un point on fut facilement d'accord : la morale philosophique des Grecs, qui a passé aux Romains, enseignait bien plus le convenable, l'honnête dans le sens de beau, que l'obligatoire. Elle était une sorte d'esthétique humaine.

Mais M. Brochard a-t-il pleinement analysé la pensée grecque ?

Le R. P. Sertillanges O. P. a dit dans la même *Revue philosophique* (1) pourquoi il ne le pensait pas.

Sans doute, remarque-t-il, les Grecs

(1) Mars 1901.

n'avaient aucune tendance à séparer le vrai bonheur du bien. C'eût été accuser la nature, et les Grecs possédaient l'instinct profond du bon droit de la nature. Mais ils ne confondaient nullement le souverain bien, notion ontologique et objective, avec le bonheur pris comme un état de jouissance. Les meilleurs parmi les philosophes grecs, pour ne pas dire presque tous, conseillent le dévouement au bien jusqu'à la mort, ce qui suppose évidemment la distinction entre le bien et le bonheur, le bien *en soi* et le bien *pour soi*, ce qu'on peut appeler le *bonheur-état* et le *bonheur-sentiment*, la perfection et l'agrément. Rechercher la perfection, c'est le vœu de la nature, car c'est achever ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme. On peut dire que « la loi de l'homme est d'être un homme », et c'est là aussi son bonheur.

Mais si les anciens n'ont pas fait une obligation de réaliser ce type de l'homme parfait, est-ce parce qu'ils sont restés purement philosophes, tandis que les modernes confondent indûment le point de vue philosophique et le point de vue religieux ? Nulle-

ment, répond le P. Sertillanges. Dès que la dépendance de notre être par rapport à la volonté de Dieu est établie, surgit la notion de devoir. « Car si Dieu a trouvé bon de nous faire, si, d'autre part, il ne nous a faits qu'à demi, s'en remettant à nous-mêmes — la nature nous le crie — du soin de parachever notre être, nous sommes fondés à conclure que la volonté créatrice s'étend jusqu'à cet achèvement de l'homme que notre activité réalise... Si cette dictée se fait sous forme de révélation, nous en aurons une certitude plus palpable, plus à la portée de tout le monde ; mais, pour le philosophe, cette certitude ne sera pas plus grande. »

En d'autres termes, dirons-nous, le respect de l'ordre naturel des choses, en face duquel nous nous trouvons placés, expression de la sagesse de Dieu, ne peut pas ne pas être voulu efficacement par lui. Et cette volonté nécessaire de Dieu constitue pour nous le devoir [1]. Si les Grecs n'ont pas abouti à

(1) Voir *Vertu kantienne et vertu chrétienne* dans notre livre *Doctrines et Problèmes* (Paris, 1900), spécialement p. 215-218. Consulter plus loin le chapitre V, *La morale de l'ordre*.

établir la morale du devoir, c'est qu'ils avaient sur la nature de Dieu des notions trop flottantes, c'est qu'ils méconnaissaient la dépendance essentielle de tous les êtres à l'égard de Dieu.

Au reste, les Grecs possédaient l'instinct moral aussi bien que nous, et cet instinct s'est traduit par les idées de devoir, de responsabilité morale, de conscience, de péché, qui remplissent toute leur littérature et animent toutes leurs institutions. Seulement, ils n'ont pas su trouver à ces notions une base rationnelle suffisante.

Il est donc superflu de demander la *laïcisation* de la morale. Le domaine de la philosophie est autre que le domaine de la religion révélée ; et, en ce sens, le devoir n'est pas de nature *théologique*. Mais, d'autre part, il ne se conçoit pas sans l'existence et la volonté essentielle de Dieu. Et c'est pour l'avoir méconnu que la tentative de Kant a échoué.

La solution du problème nous semble par-

faitement donnée par le P. Sertillanges. Mais il est évident que les kantistes ne pouvaient s'en déclarer satisfaits. M. G. Cantecor reprenait bientôt la question. (1)

Que les notions de loi et de devoir aient été inconnues des philosophes anciens, — nous venons de dire en quel sens on peut les dire inconnues, — cela ne prouverait pas, pense M. Cantecor, qu'elles sont factices, qu'elles ne constituent pas des données *a priori* de la raison. N'y a-t-il eu aucun progrès des anciens aux modernes dans l'ordre des spéculations morales, ou bien la raison est-elle tenue à formuler explicitement toutes ses exigences dès ses premières démarches ? Bien avant Kant, les hommes agissaient et jugeaient d'après l'idée du devoir ; mais c'est lui qui a dégagé des jugements de la conscience la formule précise de la loi morale.

Qu'est-ce donc que la loi morale ? se demande M. Cantecor. Ce n'est pas autre chose qu' « une nécessité pratique se sou-

(1) *Revue de métaphysique et de morale,* septembre 1901.

mettant la volonté sans la contraindre... Croire qu'il y a une loi morale, c'est croire qu'il y a pour l'homme — en lui ou au-dessus de lui — une autorité distincte de ses désirs, une règle qui n'a pas son principe dans ses besoins. » C'est de l'idée de loi, de devoir, que la notion de *bien* tire son sens moral. Que peut-on, en effet, entendre par le Bien, sinon ce qu'il *faut* vouloir, par opposition à ce que l'on *peut* vouloir.

L'attitude des anciens à l'égard du devoir s'explique par une double considération : une science se met rarement en possession dès les premiers jours de ses véritables principes ; les moralistes grecs se sont avant tout préoccupés de substituer la loi rationnelle à la loi traditionnelle, le droit de la conscience à la loi écrite.

Kant, en formulant l'*impératif catégorique*, a simplement voulu dire que la raison, antérieurement à toute expérience, nous impose un idéal de pratique, et cet idéal c'est de se conformer à la raison. L'homme se donne nécessairement des règles de conduite ou une morale, parce qu'il est raisonnable et

pour être raisonnable. L'obligation ne contient pas autre chose que « l'idée d'une autorité dont le droit ne peut être mis en question ». Cette idée est indépendante de toute métaphysique : « une morale qui commence par la métaphysique n'est que parti pris et confusion. » Au reste, cette autorité n'a rien de transcendant ; c'est la raison elle-même.

Sans doute, dirons-nous, voilà la morale bien *laïcisée*, bien vidée de tout ce qui pourrait la rendre *théologique*. Seulement, cette obligation, coupée de toute communication avec l'Auteur de l'ordre nécessaire des choses, comme une fleur séparée de sa tige, se dessèche et se flétrit. Ce n'est plus qu'un mot sans sève et sans force. S'il lui reste quelque vie, elle lui vient des notions métaphysiques que l'on conserve plus ou moins à son insu. Ce peut être un concept aveugle ; ce n'est pas une notion scientifique, base solide d'une morale rationnelle.

Encore la notion d'obligation, telle que l'entend M. Cantecor, est-elle, ainsi qu'il le

dit, étrangère à toute métaphysique ? Elle nous est présentée comme impliquée par la nature de l'homme : l'homme a des devoirs « parce qu'il est raisonnable et pour être raisonnable ». Mais quelles sont les conditions de la vie vraiment raisonnable ? Que faut-il entendre par « être raisonnable » ? La réponse est du ressort de la métaphysique.

M. Cantecor a quelque conscience que la morale qu'il expose n'est pas tout à fait conforme au kantisme. A notre avis, elle s'en sépare totalement. L'aventure n'est pas nouvelle : que de kantistes on a vu retoucher la doctrine du maître, dont l'insuffisance leur apparaît criante, et la détruire tout en prétendant lui demeurer fidèles !

II

M. Lalande n'admet pas [1] le reproche qu'on adresse aux philosophes de profession de n'avoir aucune doctrine commune en mo-

(1) *Les principes universels de l'éducation morale : Revue de métaphysique et de morale,* mars 1901.

rale. Il existe, dit-il, une série de « principes portant sur la distinction du bien et du mal, qui forment cet ensemble d'axiomes moyens sur lesquels tous les philosophes sont d'accord, et qui suffisent pour définir et reconnaître un honnête homme, chez les contemporains d'Aristote comme chez nos concitoyens ».

Voilà qui est bien ; les philosophes vont être enfin vengés des railleries auxquelles leurs contradictions les mettent en butte. « Tintamarre de cervelles ! »

Seulement, admirez la façon dont s'y prend M. Lalande. Dans le texte que nous venons de citer, après avoir parlé de « la distinction du bien et du mal », il ajoute un petit bout de phrase que nous avons réservé : « la distinction du bien et du mal, dit-il, plus exactement peut-être du mieux et du pire ». Eh quoi ! M. Lalande n'est pas certain qu'il existe une distinction entre le bien et le mal, qu'il y ait en morale du bien et du mal. Mais alors sur quoi veut-il que les philosophes soient d'accord en morale ? Subsiste-t-il même une morale ? Une fois écartée cette

distinction que jusqu'ici les moralistes estimaient fondamentale, sur quoi peut-on s'entendre que sur des formules ?

Mais venons aux principes annoncés. Peut-être M. Lalande a-t-il été trahi par son désir d'élargir le terrain de conciliation, et va-t-il corriger son laxisme inquiétant.

Le premier principe, le principe fondamental, est ainsi exprimé : « *Personnalité morale.* Développer la personnalité morale, c'est-à-dire cette disposition d'esprit et de caractère qui consiste à se décider non par l'habitude, la tradition, la mode, l'exemple et l'opinion, mais en se rendant compte de ce que l'on fait, en sachant en vue de quel but on le fait, et en pouvant expliquer son acte ou son jugement, devant tout homme impartial et intelligent. »

Signeront cette formule ceux qui prétendent que la morale est tout entière affaire de préjugé et ceux qui veulent que l'homme agisse en tout sous l'inspiration du devoir. Voilà une paix bien boîteuse.

Les autres articles de l'accord sont intitulés : *sociabilité, courage, sincérité* ou *esprit scientifique, droiture, tolérance, justice, admiration et dévouement, progrès, vie morale.* Ils sont condensés en cette formule que l'auteur, au reste, propose avec quelque hésitation — ne serait-ce pas « une superstructure personnelle » ? — « Être libre intérieurement ; se déprendre de son point de vue et de ses intérêts individuels ; prendre pour but essentiel la réalisation de l'unité morale, c'est-à-dire l'assimilation de tous les hommes par le développement de la conscience et de la raison. »

Et c'est tout. De loi morale, de devoir, de responsabilité, de sanction, de vie future, il n'est pas question : non plus que de savoir à quel terme doit viser le progrès, ou qu'est-ce que perfectionner la nature humaine, ou encore qu'est-ce que développer la conscience et la raison. Il est vrai que si l'on avait entrepris de définir tout cela, les oppositions et les protestations auraient commencé. Mais alors il serait plus simple et plus franc de dire que les philosophes ne

s'entendent que sur un vocabulaire. Dès qu'on met un sens sous les mots, la dispute renaît.

Les principes précédents qui sont « ceux de la morale humaine en général », les éducateurs, ajoute M. Lalande, les préciseront par des préceptes adaptés au temps et à la civilisation. Ces préceptes se rangent sous sept rubriques : *sentiment du droit*, *légalisme*, *esprit politique*, *esprit d'égalité*, *résistance au mal*, *propriété*, *devoirs corporatifs*.

Un mot seulement du second précepte. Le légalisme consiste à « se conformer scrupuleusement à toutes les lois ou les règlements légitimes et légalement établis, lors même qu'on les désapprouve et qu'on travaille à en obtenir la modification ». Passe pour les règlements de police sur les ordures ménagères ou la vitesse des automobiles, mais pour les lois qui blessent la conscience (1) ? Pareil précepte n'est pas d'une bien grande fièrté et ne sauvegarde guère

(1) Puisqu'il s'agit de lois qu'*on désapprouve,* le mot *légitimes,* ne peut avoir que le sens de *légalement établis.* Pléonasme vicieux ou contradiction.

la personnalité humaine que l'on prétend mettre au-dessus de tout. Oh ! si cela avait été formulé par des jésuites, comme on se voilerait la face, en répétant le *Perinde ac cadaver !* M. Lalande est bien venu ensuite de prétendre dire leur fait aux Évangiles parce qu'ils recommanderaient de ne pas résister au mal. C'est dans les Évangiles qu'on trouve la maxime : « Ne craignez pas ceux qui tuent les corps, mais ceux qui perdent les âmes » en les faisant prévariquer.

Au moment où M. Lalande proclamait l'unité foncière de la doctrine morale parmi les philosophes, il arrivait, par une coïncidence curieuse, que tous les cours publics de philosophie à la Sorbonne s'occupaient de morale. Or la *Revue de philosophie* (1) portait à cet égard ce jugement qui ne sera pas, je crois, contredit par les auditeurs : « Les vues émises par les différents professeurs sont loin de coïncider. Tous seraient

(1) 1er avril 1901, p. 389-390.

d'accord pour reconnaître la faiblesse et l'insuffisance de l'enseignement moral actuel, par suite la nécessité de le réformer. Mais le remède qu'ils proposent n'est pas uniforme et simple. A vrai dire, ils n'ont pas de système, mais seulement des préférences ; et chacun expose librement ce qui lui paraît le plus vraisemblable, espérant que la vérité finira par se dégager spontanément du conflit des opinions individuelles. » Qu'on entende M. Brochard parlant de la *Morale des philosophes grecs*, M. Boutroux étudiant la *Morale de Kant*, M. Séailles traitant de l'*Invention morale*, on a toujours une impression de tâtonnement et d'hésitation à l'égard de la nature comme de l'objet de la morale. Le dogmatisme apparaît dans le *Cours de morale* de M. Egger, mais c'est pour aboutir à une sorte d'alliance entre le kantisme et le naturalisme plus ingénieuse que précise.

Disons, en passant, qu'à la façon dont sa doctrine a été exposée, saint Ignace de Loyola se serait fort volontiers passé de l'honneur d'être compté par M. Séailles parmi les inventeurs de morale. Mêlés à

quelques jugements équitables, les vieux « clichés » sur le formalisme vide de la morale jésuitique, l'annihilation de la volonté, la complaisance envers les désordres des puissants systématisée dans le probabilisme et la casuistique, la soif de dominer qui va jusqu'au régicide quand l'obstacle ne peut être écarté autrement, tout cela fut servi à un auditoire composé, il faut le dire, en grande partie, d' « étudiantes ». A certains moments, on aurait cru entendre du Trouillot, mais moins franc. Il y aurait eu peut-être plus d'indépendance de caractère et de générosité à ne pas se faire, avec tant de partialité, accusateur public contre ceux qui étaient déjà des condamnés.

Naguère, (1) M. A. Leclère accusait encore ces hésitations de l'enseignement moral. Il se posait cette question, assez étrange au premier abord : *Le même enseignement moral convient-il aux deux sexes ?* Et la réponse

(1) *Revue de métaphysique et de morale,* mars 1900.

qu'il donnait n'était pas non plus d'abord pour diminuer l'étonnement : chacun des deux sexes exige « un enseignement moral très spécial ». Il serait « insuffisant d'introduire dans l'enseignement de la science qui nous occupe des différences purement accessoires ».

L'esprit masculin a une affinité marquée pour la morale autonome et désintéressée du criticisme ; l'esprit féminin pour la morale classique qui fonde le devoir sur une théorie intellectualiste du bien et fait sa part à l'intérêt. La morale qui a le plus de chance d'être enseignée avec fruit au jeune homme, c'est une morale qui fait, au moins en apparence, appel au sentiment de l'honneur, frère de l'orgueil et aussi du respect de la personne humaine considérée dans sa dignité abstraite ; et la morale qui doit le mieux réussir près de la jeune fille est une morale fondée sur des motifs rationnels, une morale même raisonneuse. Chez le premier, en effet, si la raison est d'ordinaire plus forte, la tendance à l'action le dispose mieux aux impulsions émotives ; la

seconde s'accommode plus volontiers des théories un peu compliquées.

Les jeunes gens, poursuit M. Leclère, qui se détachent de l'enseignement religieux traditionnel, se réfugient facilement dans une foi tout humaine à la morale, qui devient en eux une seconde religion et satisfait leur besoin de croire. Les jeunes filles, qui conservent plus ordinairement leur piété, tiennent pour suspecte une foi humaine qui leur paraît comme une rivale de leur foi religieuse. Elles résistent au professeur laïque qui voudrait comme juxtaposer un catéchisme à un autre. Si celui-ci fait appel à la raison, alors elles sont convaincues qu'elles ne cèdent qu'à elles-mêmes.

L'homme, supérieur en fait de spéculations, est plus capable de se hausser jusqu'à l'idéal kantien : il faut un effort intellectuel pour concevoir la valeur absolue d'un acte accompli seulement par respect envers la loi morale, pour distinguer la raison pure pratique d'une raison pure spéculative, pour expliquer le devoir en dehors du concept du bonheur. La femme n'y peut facilement

atteindre ; par ailleurs, elle a la passion de tout comprendre, ou la prétention de tout comprendre, de là son goût pour une morale raisonnée. Et comme elle est plus affamée de bonheur et qu'elle est portée par instinct à le chercher surtout dans ce qui fait la joie des autres, la femme n'est pas scandalisée de voir unies, identifiées même, les idées de bien et de félicité. Elle ne veut que d'une morale où l'idée du bonheur joue un rôle important.

En fait, on enseigne aux jeunes gens et aux jeunes filles un savant mélange des deux morales, qui ne satisfait ni ne moralise parfaitement ni les uns, ni les autres. Mieux vaudrait avoir un double enseignement moral distinct.

Mais ce double enseignement peut-il être sincère ? A un point de vue supérieur, répond M. Leclère, ces deux morales n'en sont qu'une. Le devoir et le rationnel font, à titre égal, partie de l'être. Si l'on remonte par delà la morale autonome et par delà la morale intellectuelle classique, on arrive à une morale absolue, dont celles-ci « appa-

raissent comme deux expressions assez accommodées à la nature de notre esprit qui se place difficilement au point de vue central et total de la véritable morale ». « Rien ne force donc à opposer les deux morales ; rien n'interdit d'amener doucement les esprits d'un point de vue à l'autre qui le complète. »

Nous avouons que cette solution ne nous satisfait pas. Si un enseignement doit être sincère, c'est celui de la morale, et la solution proposée ne nous paraît pas mettre cette sincérité en dehors de toute atteinte. En outre, la morale autonome, telle qu'on nous l'explique, n'est plus la morale autonome, la morale de Kant.

M. Leclère admet, un peu plus loin, que la morale intellectualiste est plus près de la morale absolue et de la vérité absolue. Pour nous, elle est la seule vraie, la seule à enseigner à tous. A supposer cette différence des esprits, tout ce qu'on peut accorder, c'est qu'on insiste davantage devant les uns

sur le respect dû au devoir, devant les autres sur les raisons qui fondent ce devoir. Mais aux uns et aux autres, il faudra dire et le caractère obligatoire de la loi et les raisons de la loi.

III

C'est dans une morale scientifique que se réfugie M. Louis Bourdeau. Celui qui avait jadis, à la lumière de la science positive, étudié le *Problème de la mort* et conclu que la croyance à une existence future n'était pas même étayée par une présomption de possibilité, aborde aujourd'hui, à la même lumière, le *Problème de la vie* et tente un *Essai de sociologie générale.* (1)

Par sa négation du surnaturel, dit-il en cette œuvre posthume, par sa critique des principes *a priori*, la science a déterminé la crise où se débat la morale. Et cependant « comme il faut une boussole au navire, il faut à l'homme une morale qui le guide où il veut aller ». C'est à la science à réparer le mal qu'on lui impute.

(1) Paris, Alcan, 1901.

« Il est assez visible que ni la mathématique, ni l'astronomie, ni la physique, ni la chimie, ni même les sciences naturelles ne peuvent utilement suffire à instituer une morale, l'objet de leurs recherches ayant des rapports trop éloignés avec une direction rationnelle de la vie. » Lorsque certains esprits, ajoute M. Bourdeau, triomphent de cette impuissance à fournir des règles de devoir, ils font preuve de quelque puérilité. Mais la morale se déduira de la biologie, de l'anthropologie, de la psychologie et de la sociologie, « qui toutes ont pour objet l'étude des manifestations de la vie ».

Mais la puérilité, demanderons-nous, ne serait-elle pas chez ceux qui, d'une part, prétendent tirer une morale des sciences dites supérieures et, d'autre part, voient dans ces sciences de simples annexes des sciences physiques et naturelles ? Par là, ils nient le bien, le devoir, la conscience morale qu'ils veulent maintenir.

Par exemple, qu'est-ce que l'obligation

morale pour M. L. Bourdeau ? C'est le devoir de vivre qui prend l'être vivant tout entier, qui « le sollicite par toutes ses appétitions instinctives ou raisonnées, l'engage par tous ses intérêts, ne lui commande que ce qui lui est utile et ne lui interdit que de se nuire ». Mais comme l'être humain, dans le système positiviste de M. L. Bourdeau, n'est qu'un mécanisme bien monté, celui qui, à la suite d'un refroidissement involontaire, fait une mauvaise digestion, manque à son devoir de vivre tout ainsi que l'ivrogne qui sait où le conduisent ses excès, et il faut porter le même jugement sur le couvreur qui tombe par accident du haut d'un toit et sur le désespéré qui se jette du sommet de la Tour Eiffel. D'autant que les seules sanctions à invoquer sont celles qui se déduisent des conséquences normales de nos actions, selon le rigoureux enchaînement que montre la science des lois de la vie.

Que le bien ou la matière de l'obligation soit de développer harmonieusement nos facultés, de suivre notre nature idéale, de

nous conformer aux relations qui nous unissent à l'ensemble des êtres : nous l'accordons, et c'est ce que dit, de l'aveu de M. L. Bourdeau, l'éthique traditionnelle. Le détail ou le matériel de nos devoirs varie, en somme, assez peu dans les divers systèmes de morale, ces devoirs étant l'expression de la nature humaine, qui ne peut être totalement méconnue. Mais l'âme, la forme, le mobile intérieur de notre conduite diffère du tout au tout dans la doctrine du spiritualisme traditionnel et dans la doctrine du psychisme universel admis par M. L. Bourdeau, lequel est un mécanisme universel. Et cette différence va à ce qu'une doctrine édifie une morale solide et que l'autre détruit toute morale.

Que le mécanisme est la négation de toute morale, c'est ce que vient d'établir une fois de plus M. Jean Halleux (1) avec une saisissante clarté.

(1) *L'Évolutionnisme en morale. Étude sur la philosophie de Herbert Spencer*, par Jean Halleux, chargé de cours à l'Université de Gand. Paris, Alcan, 1901.

Chez son défenseur le plus autorisé, Herbert Spencer, qui a su accumuler en faveur du mécanisme universel le plus d'observations et de rapprochements ingénieux, l'*Évolutionnisme en morale* reste une hypothèse ruineuse et un amas de contradictions.

Hypothèse ruineuse : car elle déborde infiniment les faits qu'on lui donne pour base, faits auxquels d'autres, à signification contraire, enlèvent toute consistance.

Amas de contradictions : sans parler de ce qu'il y a d'étrange à voir un homme qui fait profession d'ignorer les substances et les causes, bâtir une conception essentiellement métaphysique de l'univers, la morale évolutionniste veut conserver la notion de bien et elle ramène le bien à l'utile : la « conduite », en effet, pour Spencer, est l'ensemble des actes qui tendent à la conservation et au développement de la vie. Plus la conduite est élevée, dit encore Spencer, plus aussi les mobiles d'action deviennent d'ordre idéal. D'autre part, le sujet obéit toujours à l'action la plus énergique. Mais l'action la plus énergique, au dire même de

Spencer, est celle des motifs d'ordre sensible. Alors, comment les mobiles idéaux peuvent-ils l'emporter ? En outre, à mesure que l'homme atteint un développement intellectuel moral plus complet, il règle ses actes, dit Herbert Spencer, d'après des conséquences plus éloignées. Mais alors, comment prétendre que le progrès moral amène fatalement l'affaiblissement du sentiment religieux ? L'homme religieux adapte précisément son intention non aux courts horizons d'ici-bas, mais aux étendues sans fin de l'éternité.

IV

Au commencement de l'année 1899, du mois de janvier au mois de mars, un certain nombre d'hommes, « d'origines philosophiques très diverses », avaient été appelés à s'expliquer en toute liberté, au Collège libre des sciences sociales, sur les principes de la science morale. Quatorze conférences furent données (1) C'est une sorte d'examen

(1) **Elles ont été réunies en un volume intitulé:** ***Morale sociale; leçons professées au Collège libre des***

de conscience sur ce que les doctrines ou les grands courants philosophés modernes peuvent offrir à notre génération en fait d'enseignement moral. Si elles présentent quelques idées communes, les divergences sont beaucoup plus nombreuses. Quelle direction suivre ?

L'hiver suivant, une section du Collège libre se constituait en Ecole de morale. Celle-ci ouvrait ses cours le 27 novembre 1899.

sciences sociales. Préface par Emile Boutroux. Paris, Alcan, 1899. — On a entendu tour à tour M. E. Delbet parler de *la Morale positive* ; — M. A. Darlu de *la classification des idées morales du temps présent ;* — M. M. Bernès de *l'unité morale ;* — M. le Pasteur Wagner, de *l'orientation morale du temps présent ;* — le R. P. Maumus, *de la justice et du droit ;* — M. G Bélot, *de la charité et de la sélection ;* — M. G. Sorel, de *l'Éthique du socialisme ;* — M. Kovalevsky, de *la morale de Tolstoï* ; — M. Ch. Gide, *de la justice et de la charité ;* — M. L. Brunschvicg, de *l'ordre des joies ;* – M. F. Buisson, *du devoir présent de la jeunesse ;* — M. E. de Roberty, *de la morale et de la politique ;* — M. P. Malapert, *de la morale individuelle et de la morale sociale ;* — M. L. Dauriac *de la morale des Grecs et de la crise morale contemporaine.*

La conférence, donnée par M. Fonsegrive sur l'*Entente morale,* manque. — Est-ce symbolique ?

De la lecture de ces travaux, (1) la même impression d'incohérence se dégage. Cependant, on note chez un certain nombre de philosophes une orientation vers la morale de la solidarité.

La vraie moralité pratique « réside, dit M. Bélot, dans une activité réelle et efficace, consciemment dirigée par une vivante notion des fins collectives ».

L'*Ère sans violence*, que nous annonce M. Moch, découlera du sentiment de la solidarité humaine accepté par tous. « Armons-nous de science, dit de son côté M. Fournière, car c'est la science qui nous révèle la loi

(1) *Questions de morale, leçons professées au Collège libre des sciences sociales*. Paris, Alcan, 1900. Énumérons les sujets des conférences : *la Science et la morale*, par G. Sorel ; *l'Ère sans violence*, par G. Moch ; *la Morale chrétienne et la conscience contemporaine*, par A. Darlu ; *les Facteurs moraux de l'évolution*, par G. Sorel ; *le Kantisme et la science de la Morale*, par V. Delbos ; *Vue d'ensemble sur la morale grecque*, par A Croiset ; *les Conditions de l'action*, par M. Bernès ; *la Raison et l'instinct en morale*, par D. Parodi ; *le Luxe*, par G. Bélot ; *la Morale d'après Guyau*, par E. Fournière ; *la Justice sociale*, par P. Malapert ; *l'Éducation morale et l'éducation religieuse*, par F. Buisson.

de solidarité des êtres... Guyau demande quelque part la socialisation de la morale. Elle ne sera possible que quand nos antagonismes individuels et collectifs se seront résolus en solidarité. » Mais que parler de morale ? « Elle disparaîtra, se perdra dans l'océan de nos sentiments et de nos actes, présente en chacun d'eux, organique comme eux et passant finalement à l'état d'acte réflexe par un glorieux retour à l'instinct. Saluons avec confiance cette forme supérieure de l'idéal moral : la disparition de la morale par la suppression de l'immoralité. »

Que voilà bien ce que M. G. Sorel appelle, dans la même série de conférences, les fictions poétiques substituées aux réalités, les cosmologies, avec les sociologies qu'on en déduit, mises à la place des observations scientifiques ! Quant à la solidarité, elle doit jouer son rôle, rôle capital, dans un système complet de morale. Mais en faire le pivot unique de la conduite humaine, c'est arriver fatalement à la suppression de l'individu, de toute tendance individuelle, et cette suppression est contre nature.

Une autre conclusion qui ressort de ces conférences, c'est la préoccupation obsédante chez plusieurs de laïciser la morale, c'est-à-dire de marquer la divergence entre la morale rationnelle et la morale chrétienne.

Non pas que beaucoup s'attardent avec M. Buisson à opposer la raison à la religion : en toute méthode religieuse, dit-il, « la science se récuse ou elle est récusée ». Mais on dénie au Christianisme toute vertu sociale. M. Darlu parle avec attendrissement de l'élan moral, tout fait de charité, de renoncement et de foi, que l'Evangile a su imprimer aux âmes. « Mais par cela même qu'elle est purement spirituelle, la morale évangélique ignore le monde et se détourne du « siècle ». Par une conséquence même de son exaltation sublime, elle méconnaît, ignore , si l'on veut, presque toute l'activité sociale, la famille, la société, l'industrie, la science, l'art. » Les grands mouvements du siècle, mouvement démocratique, mouvement économique, mouvement ouvrier, mouvement féministe, se sont accomplis à

l'encontre de la morale évangélique. « Le Christianisme a enseigné la vertu du sacrifice et la loi de la charité, le siècle présent épelle péniblement la loi de la justice sociale. » La foi des temps nouveaux est la loi de justice.

M. Parodi aggrave l'accusation : « La morale chrétienne n'est qu'une longue protestation contre les conditions de la vie ; nous ne survivons que parce que la plupart des hommes l'oublient ou lui résistent... » (1)

De pareilles accusations indiquent des esprits à vues, pour tout le moins, singulièrement courtes. C'est avant tout par la réforme des mœurs particulières que naissent, se maintiennent et se développent les civilisations. Si les mœurs privées sont mauvaises, la civilisation n'est qu'un vêtement brillant qui cache des plaies et des misères

(1) M. Bernès dit avec plus de justice, quoique non sans quelque timidité, en parlant de la morale religieuse : « Ni la notion de la dignité humaine, ni l'idée de la justice sociale ne lui sont étrangères. » Ouvrage cité, p. 164.

de toutes sortes. Or personne n'oserait nier que la morale chrétienne n'ait été jusqu'ici un instrument sans égal pour agir sur les âmes. Et puis, comment expliquer que ce soit précisément chez les nations chrétiennes que les institutions sociales sont le plus florissantes ?

Le Paganisme antique — la remarque a été faite —, en expliquant chaque phénomène par l'intervention d'une divinité capricieuse mise à la place des forces de la nature, paralysait la curiosité scientifique. Le Christianisme, en réduisant l'intervention directe de la divinité à des cas exceptionnels et en restituant aux causes secondes leur rôle naturel, a servi éminemment la science. Cependant le Christ n'a enseigné ni la physique ni l'astronomie. De même le Christ n'a pas été un économiste ; et toutefois c'est de lui que date la véritable économie sociale, celle qui tient compte de la personnalité humaine. Et cette justice sociale qu'on oppose à la charité, sur quoi repose-t-elle, sinon sur le respect des droits de chacun ? Or quelle doctrine a proclamé plus haut et

établi plus fortement ces droits, elle qui enseigne l'égalité foncière de tous les hommes devant Dieu, source dernière de nos devoirs comme de nos droits ?

Nous regrettons de retrouver sous la plume de M. Paul Dupuy un grief analogue à celui formulé par MM. Darlu et Parodi.

Il y a beaucoup d'excellentes choses dans son livre intitulé : *les Fondements de la morale ; ses limites, ses auxiliaires* (1) L'ancien professeur de médecine à la Faculté de Bordeaux combat le naturisme, le positivisme, la biologie sociale, et par des raisons souvent triomphantes. Il ne tombe pas dans l'erreur, trop commune, d'opposer la morale rationnelle à la morale théologique. Il sait en quels termes formels saint Paul, avant le catéchisme du concile de Trente et le concile du Vatican, enseigne l'existence au fond de tous les cœurs d'une loi naturelle ;

(1) Paris, Alcan, 1900. Il y a trois ans, le même auteur publiait *la Question morale à la fin du* XIXe *siècle*.

conséquemment, le christianisme ne fait pas reposer la morale sur la volonté arbitraire de Dieu. Il fait honneur au judaïsme et au christianisme d'avoir « affirmé, à la face du monde, l'existence d'un droit sur lequel l'autorité civile n'a aucun empire, et, par conséquent, sous ce rapport, la prééminence de l'individu sur la collectivité, la cité, l'État. Il y a là un principe essentiel et nouveau, absolument étranger à la cité antique ».

Mais, pourquoi s'en prendre au même christianisme d'avoir méconnu la morale sociale ? Celui qui a dit de rendre à César ce qui est à César, n'a pas isolé l'individu de la société. M. Dupuy objecte encore : Il y a telle partie de la morale chrétienne qui ne saurait être rendue générale sans anéantir la société, ou la transformer en une immense moinerie inhabitable. — Mais cette partie n'est pas de précepte, et c'est un caractère à la fois original et profond de la morale chrétienne de distinguer si nettement ce qui est obligatoire de ce qui est mieux. D'autre part, l'auteur des *Conseils* évangéliques con-

naissait assez la nature humaine pour savoir que leur mise en pratique ne serait jamais un danger pour l'ordre social légitime.

« Réaliser la loi conçue par la raison, tel est, conclut justement M. Dupuy, le principe premier, la donnée essentielle et fondamentale de l'Éthique, avec son caractère subjectif, dont l'expérience du dehors ne peut et ne doit être qu'une vérification, une confirmation. » En somme, le livre dit assez exactement ce qu'est le bien. Quelle est la base du devoir ? C'est ce qu'il montre moins.

V

Un esprit éminemment synthétique et déductif, Félix Ravaisson, tenta jadis (1) de ressaisir sous les diverses formes philosophiques la chaîne continue de la pensée humaine, l'âme humaine toujours vivante et toujours semblable à elle-même. Cette tentative, il l'avait reprise aux dernières heures de sa vie. L'œuvre inachevée, faite d'ébauches incomplètes et de fragments épars marqués à la puissante manière du maître, a

(1) *La Philosophie en France au XIXe siècle.* Paris, 1867.

été justement nommée son *Testament philosophique*. (1)

Au commencement était le meilleur, dit Félix Ravaisson. Le meilleur n'est pas resté seul. La pluralité est née d'une condescendance, d'un abaissement spontané du principe, avec tendance à reconstituer l'unité dans le terme. Le monde s'explique comme une révélation progressive de la divinité créatrice. Il aboutit à l'humanité, mesure esthétique comme mesure scientifique de toutes choses, et l'humanité elle-même tend à reproduire la divinité. Image de la bienfaisance divine, la magnanimité et la bienveillance ont toujours été l'apanage de l'élite de l'humanité : le fond de notre nature est l'amour. La morale des héros sauveurs, avant le Sauveur, est don et grâce, libéralité et bonté. La morale, qui a pour objet la beauté de l'âme, la rendra belle en la faisant bonne. Et c'est là, en somme, tout l'enseignement du christianisme. « Le chris-

(1) Ces fragments ont été réunis et publiés par M. Xavier Léon dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1901, p. 1-31.

tianisme ne se résume-t-il pas, avait déjà dit Félix Ravaisson [1], dans ce dogme où se retrouve, avec le meilleur de toute la sagesse antique, la pensée constante de nos ancêtres, que l'amour seul est et l'auteur et le maître de tout ? »

Entreprise sage et féconde, surtout dans les choses morales, que celle de rechercher la pensée constante et commune de l'humanité. C'est en suivant cet exemple que peut-être la philosophie des mœurs retrouverait de nos jours fermeté et entente. Encore que Félix Ravaisson n'ait pas donné à la doctrine morale toute la précision que demandent les exigences de la vie, et en ait fait une esthétique plus qu'une règle.

M. Brochard, de son côté, concluait l'article, que nous citions au début de ce chapitre, par ces mots : « Si les Grecs n'ont peut-être achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai de la morale. Peut-être, après tout,

(1) Ouvrage cité, p. 282.

ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Éthique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle. »

Cette pensée a été bien celle de saint Thomas. S'il admet le développement de la morale comme des autres sciences, c'est dans Aristote qu'il va en chercher les principes. Un livre récent de M. J. Gardair, *Les Vertus naturelles*(1), nous montre, en partie, ce qui a passé des doctrines aristotéliciennes dans la morale scolastique, et, par celle-ci, dans la morale traditionnelle et la morale chrétienne. Cette part est considérable ; distinction du volontaire et de l'involontaire, volonté du mal compatible avec la connaissance, rôle prépondérant de l'intention pour spécifier l'acte humain, aptitude de la passion à être bonne ou mauvaise, selon qu'elle obéit ou se soustrait à l'empire de la raison, théorie du mérite et du démérite ; nature, propriétés, évolution des vertus, comment la vertu pose un milieu entre un excès et un défaut.

(1) Paris, Lethielleux, 1901.

Quant au classement des vertus morales, Aristote en énumère treize. Il nomme la *justice*, la *force*, la *tempérance*, et enseigne que la *prudence* est nécessaire à toutes les vertus. « Mais il ne paraît avoir nulle part formellement séparé ces quatre vertus de toutes les autres, pour les signaler comme la quadruple source de l'honnête. » C'est Platon qui a fixé positivement les quatre points cardinaux du monde moral. Les docteurs chrétiens se sont approprié cette division. Elle est arrivée à Saint Thomas par Cicéron et saint Augustin.

Voici déjà une lumière. Si l'on est en quête d'une morale, pourquoi ne pas la demander à ce grand courant, qui est, en somme, le courant traditionnel ?

CHAPITRE III

LES MORALES POSITIVISTES OU NATURALISTES

Deux conditions nécessaires de toute théorie morale : ne pas aboutir à une négation de la morale, montrer le lien des vérités morales avec les divers ordres de vérités. — A. Comte tire la morale de la biologie et de la sociologie. Mais le principe positiviste ramène le fait moral à une forme de la quantité ou du mouvement, le devoir à une nécessité physique, rend inexplicables la subordination des instincts et l'altruisme. — La qualification de morale *indépendante* va contre l'esprit du positivisme, qui prétend montrer la corrélation des sciences. — Littré fait appel tout ensemble à la biologie et au concept d'identité. — Taine sépare les vérités spéculatives des vérités pratiques, confond le bien sensible universalisé avec le bien moral. — M. Berthelot s'en tient à des formules creuses ou aux lois physiques. Naturisme révolté de Guyau. — L'évolutionisme, avec Darwin et Spencer, ne dépasse pas le positivisme, ni le point de vue biologique, rêve la transformation de l'égoïsme en altruisme.

Après avoir délaissé la morale traditionnelle, nos contemporains expérimentent que c'est une bien grosse affaire d'en construire une nouvelle. Des plans, et combien nombreux ! ont été tracés. Ils ont été rejetés tour à tour. Cependant, ils ne donnaient guère que les indications essentielles : tracé

des fondations, grandes lignes de l'édifice. Bien peu ont osé en venir aux détails.

Et il semble que chacun ait conscience, sans en excepter peut-être les architectes eux-mêmes, que ces multiples essais n'offrent guère de résistance : constructions hâtives aux menaces de ruine prochaine, abris d'un jour où l'on ne repose pas en sécurité. Aussi plusieurs préfèrent-ils camper en plein air. Mais pour ceux qui ne sont pas purement ironistes ou dilettantes — et personne ne soutient toujours ce personnage — c'est là qu'est la souffrance : comment vivre sans le logis assuré d'une doctrine morale ?

De ces tentatives répétées en vue d'édifier une morale, une chose au moins sort intacte et comme consolidée, l'affirmation de la morale : et le fait n'est pas de mince conséquence.

Affirmer la morale, c'est affirmer la réalité des notions de bien, de droit, de devoir, de loi, de mérite, sauf ensuite à interpréter ces notions de façons diverses. Mais l'interprétation, pour être recevable, ne doit pas se résoudre en une négation. Tout système

de morale qui, sous prétexte d'établir la critique de ces données fondamentales, les escamote, se condamne lui-même. Si chacun a conscience que c'est faire violence à la nature que de nier en face les notions morales, la négation n'en devient pas plus légitime pour être détournée au lieu d'être franche, savante au lieu d'être brutale.

La première qualité qu'on est donc en droit d'exiger d'une doctrine morale, c'est qu'elle laisse subsister la morale.

Il est une autre condition qu'elle devra présenter pour se faire accepter des esprits scientifiques, surtout parmi nos contemporains : c'est de ne pas s'offrir à l'état de système isolé. Un des principes directeurs de toutes les sciences, en particulier des sciences modernes, c'est, selon la remarque de M. E. Naville, l'idée de l'harmonie, ou du rapport des choses entre elles dans un ordre hiérarchique. « Rien n'est isolé ; tout agit sur tout, et tout subit l'influence de tout. Les diverses classes d'êtres et les différentes lois qui les régissent sont dans des rapports constants qui, sans permettre de les con-

fondre, ne permettent pas de les séparer. Découvrir ces rapports que l'on n'apercevait pas est une des manifestations les plus essentielles du génie scientifique [1]. »

La recherche de l'unité ne caractérise pas seulement nos savants modernes, elle se retrouve chez nos philosophes. A vrai dire, elle constitue la philosophie elle-même. Celle-ci ne commence que du moment où la pensée humaine aborde les notions générales, partant les notions communes.

Quoi qu'il en soit, nos penseurs ont de plus en plus affectionné les vues synthétiques, au risque d'aboutir au monisme. De là, si l'on veut s'imposer aux esprits cultivés de notre temps, la nécessité plus pressante que jamais de présenter les vérités morales dans leurs relations avec les autres ordres de vérités. Le principe que les multiples aspects de l'être forment un tout harmonieux, principe très vrai en lui-même, encore que quelques-uns le compromettent par des excès, est trop fortement établi dans

(1) *La physique moderne*. Paris, 1883, pp. 141-142.

les esprits pour qu'on puisse le négliger impunément. On ne saurait accepter longtemps des vérités sans lien avec l'ensemble des choses, si étrangères ou si supérieures à tout le reste qu'elles forment une catégorie close, une sorte de caste fermée.

« Maintenir distincts et unis les éléments d'un tout naturel, a dit Ollé-Laprune, c'est la connaissance vraie. » Distinction des notions morales, sans laquelle la morale ne serait pas, — toute science étant constituée par quelque chose de propre —, relation de ces mêmes notions avec les autres ordres de vérités, sans laquelle la loi de continuité entre les êtres serait rompue : telles sont les deux conditions qu'on est en droit de réclamer de toute doctrine qui prétend régler la conduite humaine.

Parcourons les diverses théories morales proposées de nos jours, en cherchant jusqu'à quel point elles satisfont à cette double exigence.

I

Tout d'abord se présente à nous la morale *positive* ou *positiviste.*

On peut étudier ses diverses formules tour à tour chez l'école positiviste orthodoxe et chez l'école positiviste indépendante.

Auguste Comte a été, un des premiers, frappé de ce qu'il appelle lui-même « la grande crise politique et morale des sociétés actuelles », crise qui « tient en dernière analyse, dit-il, à l'anarchie intellectuelle ». « Notre mal le plus grave consiste dans cette profonde divergence qui existe maintenant entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales, dont la fixité est la première condition d'un véritable ordre social [1]. »

A ce mal sa philosophie se propose d'apporter remède. Le remède sera surtout fourni par cette partie de la philosophie qui regarde la conduite, à savoir la morale. Comme le reste de la philosophie, d'ailleurs,

(1) *Cours de Philosophie positive.* Paris, 1869, t. I, p. 41.

la morale sera *positive*, c'est-à-dire, ainsi que l'explique Comte, expérimentale ou bornée aux réalités « appréciables à notre organisme », précise à l'égal des sciences exactes, systématisée, relative ou renonçant à tout principe absolu (1)

La *biologie*, complétée par la physique sociale ou *sociologie*, fournira à la conduite morale ses fondements. D'une part, suivant l'expérience commune, mise elle-même en lumière par la théorie cérébrale de Gall, il y a, de fait, énergique prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles : la tension de l'esprit n'est, chez la plupart des hommes, entretenue que par la stimulation des penchants affectifs. D'autre part, les instincts égoïstes l'emportent en force et en durée sur les instincts sympathiques, mais ceux-ci trouvent dans ceux-là une règle et une fin précise. La morale des peuples avancés nous prescrit d'aimer nos semblables comme nous-mêmes. « Dans ce sublime précepte » l'instinct personnel sert

(1) *Système de politique positive*. Paris. 1851, t. I. p. 57. — *Cours*, t. I, pp. 5 et 9.

de guide et de mesure à l'instinct social. « En quoi et comment celui qui ne s'aimerait point pourrait-il aimer autrui ? »

Le premier but de la morale *individuelle*, conclut A. Comte, sera de réagir contre l'excès des tendances affectives et égoïstes, d'augmenter l'influence modératrice de l'activité intellectuelle et de l'instinct social, dont l'extension graduelle va au bien de l'individu autant qu'au progrès de l'humanité. (1)

La morale *domestique* a une importance particulière : la véritable unité sociale réside dans la famille. Or, l'étude cérébrale de la femme atteste son infériorité intellectuelle par comparaison avec l'homme et sa supériorité en sympathie et en sociabilité. De là sa subordination nécessaire à l'homme, avec la fonction d'élément modérateur à l'égard de l'égoïsme masculin (2)

Dans les rapports de parents à enfants, « la subordination naturelle des âges » fait

(1) *Cours de Philosophie positive,* t. IV, pp. 387-389, 394.

(2) *Ibid.*, pp. 387-409.

loi. Et cette heureuse subordination crée chez l'inférieur « la plus respectueuse obéissance spontanément imposée, sans le moindre avilissement, d'abord par la nécessité et ensuite par la reconnaissance, et chez le supérieur, l'autorité la plus absolue unie au plus entier dévouement, trop naturel et trop doux pour mériter proprement le nom de devoir (1). »

L'organisme *social* tendra à se rapprocher toujours davantage de l'organisme domestique par l'imitation de cette double subordination. Sa loi principale sera de placer les diverses opérations particulières « sous la direction continue de celles d'un degré de généralité immédiatement supérieur ». Ainsi le principe fondamental de la hiérarchie scientifique, « passant à l'état politique », fournit « le premier germe rationnel d'une saine classification des fonctions sociales, nécessairement conforme au système réel des relations humaines (2) ». Ainsi encore se

(1) *Cours de philosophie positive*. t. IV, p. 409-410.
(2) *Ibid.*, p. 434.

développera harmonieusement l'*altruisme* ou la *solidarité* et la sympathie *humaine*.

Cette construction morale d'Auguste Comte ne manque pas d'un certain caractère scientifique ; les lignes en paraissent nettes et les diverses parties convenablement étagées. Et cependant, à y regarder de près, on se demande si l'on n'est pas en face d'un de ces édifices de nos Expositions éphémères, qui imitent à ravir quelque palais véritable et qui se trouvent être bâtis en simili-pierre.

A la vérité, il semble d'abord que Comte ait pleinement satisfait à l'exigence, dont nous parlions plus haut, de montrer les relations de la morale avec les autres ordres de vérités. Mais outre que, dans sa *Politique positive*, il détache la morale de la sociologie et en fait une septième science, dans le *Cours de philosophie positive* la morale apparaît tantôt comme une application de la seule biologie, tantôt comme dérivant de la biologie et de la sociologie tout ensemble, tantôt comme se confondant avec celle-ci sous le

nom de *statique sociale*. Et cette hésitation était inévitable. L'essence du positivisme consiste à soumettre tous les problèmes, tous les faits à un même procédé d'investigation, le procédé expérimental. Ce procédé a été appliqué d'abord aux faits mathématiques et mécaniques. Le transportant ensuite aux phénomènes intellectuels et moraux, on n'accepte de ceux-ci que ce que les méthodes mathématiques et mécaniques en révèlent. Par une conséquence naturelle, on sera amené à ne voir dans ces phénomènes eux-mêmes qu'une modification des lois de la quantité et du mouvement.

On aura beau dire que chacune des sciences, disposées en hiérarchie, présente quelque chose de *particulier*, par où elle se distingue des sciences inférieures. Il reste à savoir si ce quelque chose de particulier n'est pas simplement un mode de combinaison, un degré de complication. Et nous l'avons montré naguère (1), A Comte en est logiquement réduit à faire cet aveu. Alors la

(1) Voir *Doctrines et Problèmes*. Paris, 1900, pp. 37-44.

science morale n'est qu'une forme de la mathématique et de la mécanique. Tous les faits de l'ordre moral doivent s'interpréter en termes de quantité et de mouvements.

De là, toute la construction morale d'Auguste Comte devient une simple façade. Les notions de bien, de sympathie humaine, d'autorité, de respect, d'obéissance, qu'il conserve sont des pseudo-concepts. On a conservé les étiquettes et on a vidé les choses de leur réalité. Il est d'ailleurs à remarquer qu'Auguste Comte évite d'user des termes de droit, de devoir, d'obligation, de mérite ; il a conscience qu'ils feraient trop violence à sa conception positiviste de la morale.

Il parle de la subordination des enfants aux parents. C'est une subordination de fait, qui s'impose de nécessité physique. En vertu de quel *principe* avons-nous le *devoir* de la respecter ? C'est ce qu'Auguste Comte ne dit pas, ce qu'il ne recherche pas, ce qu'il ne peut même rechercher, puisque le positivisme s'abstient d'étudier les causes et les raisons des choses, qu'il est uniquement

la science des phénomènes, la coordination empirique des faits.

Mais si l'on adopte l'attitude positiviste, il faut la conserver en toute sincérité. Comte remarque qu'il y a prédominance, de fait, des facultés affectives sur les facultés intellectuelles, des tendances égoïstes sur les tendances sympathiques. Quelle notion l'autorise à nous demander d'assujettir les premières aux secondes? Si cette prédominance est une loi de notre organisme, pourquoi la combattre? Il est vraiment étrange que la morale, fondée sur la biologie, doive consister tout d'abord à se mettre en opposition avec les données de l'organisme. Les positivistes aiment à s'élever contre l'ascétisme chrétien en général et le célibat religieux en particulier, au nom des nécessités physiologiques. Pourquoi alors et de quel droit venir nous prêcher le renoncement aux instincts affectifs et égoïstes, qui ont leur raison dans la physiologie?

Mais notre intérêt exige, dira-t-on, que nous luttions contre nos tendances affectives. En ce cas, l'homme est singulièrement orga-

nisé. Seul des êtres de l'univers, il doit combattre ce qui lui est naturel. Voit-on dans le système solaire un astre chercher à se soustraire à l'attraction d'une masse supérieure pour suivre l'attraction d'une masse inférieure? Sans doute, il arrivera que l'organisme d'une plante, d'un animal réagira contre l'excès de chaleur ou de froid, d'humidité ou de sécheresse. Mais il s'agit ici de lutter contre des influences du dehors, et cet organisme le fera précisément en suivant sa nature, en obéissant à sa constitution, non en contrariant les forces normales qu'il possède. Comment la nature d'un être lui demanderait-elle de combattre le développement spontané de son organisme si tout son être se réduit à cet organisme?

Les spiritualistes peuvent parler de lutte à soutenir par les facultés raisonnables contre l'excès des tendances irrationnelles, parce que précisément ils admettent et prouvent qu'il existe des facultés supérieures et des facultés inférieures. Les positivistes, s'ils restent fidèles à leur principe de la seule observation des faits, ne peuvent démontrer

en quoi les tendances intellectuelles sont supérieures en droit aux tendances affectives, les instincts de sympathie aux instincts égoïstes. Ces tendances sont simplement différentes, et l'harmonie entre elles devrait s'établir par la seule impulsion, le seul jeu des forces naturelles.

Pourra-t-on invoquer en faveur de cette restriction l'intérêt général, l'intérêt de l'espèce ? Sur quelle observation, sur quelle loi du monde physique les positivistes appuient-ils cette nécessité qu'ils m'imposent de me sacrifier à l'espèce ?

Mais le bien de l'espèce, disent-ils, est finalement le bien de l'individu.

S'agit-il du bien de l'individu qui se sacrifie ? Alors le principe est faux au point de vue positiviste : il est inexact de dire que l'individu retire, d'ordinaire, un avantage *positif* des sacrifices qu'il fait à la communauté. Le médecin qui prend un germe de mort au chevet d'un pestiféré, peut se demander quel profit *positif* il retire de son dévoue-

ment. Et puis, dans cette explication, on n'est plus en droit d'invoquer la loi de la subordination de l'altruisme à l'égoïsme : il n'y a en jeu ici qu'un égoïsme plus raffiné qui se cherche lui-même dans le bien des autres.

S'agit-il du bien des autres individus qui vivent en même temps que moi ou qui viendront après moi ? Alors la même question renaît : quelle donnée positiviste m'oblige à préférer leur bien au mien propre ? Le bien de tous, le bien de l'espèce n'est-il pas procuré par le plein développement de toutes les forces vives de chacun ?

On sait que quelques-uns n'ont pas reculé devant ces conclusions rigoureuses. Anatole France et d'autres *amuseurs* ont raillé le renoncement, l'abnégation, le don à autrui : notions bien lourdes et bien usées. Ils ont prêché, comme naguère à « l'Université populaire », la morale de la jouissance. Sophistes, si l'on veut, déliquescents, mais esprits logiques, une fois admises les négations d'où part le positivisme.

En somme, Auguste Comte, au lieu de montrer les relations des notions morales avec les autres ordres de vérités, a confondu ces notions avec certaines vérités qu'il conservait, à savoir les données d'ordre purement expérimental. Quant aux vérités suprasensibles et métaphysiques, il les a supprimées. De plus, et par une conséquence nécessaire, il a falsifié les notions morales. Sa morale est une façade toute composée de « motifs » empruntés à des constructions existantes, mais où quelques maigres pieux servent de fondations et où le plâtre remplace la pierre.

II

C'est la pure doctrine d'Auguste Comte que M. le docteur Delbet prétendait, il y a trois ans, exposer au Collège libre des Sciences sociales. Des quatorze conférenciers qui tour à tour résumèrent leurs vues particulières sur la morale, M. Delbet prit le premier la parole (1).

(1) Voir dans *Morale sociale* (Paris, Alcan, 1899) le chapitre *Morale positive*, pp. 1-16.

« Seules, disait-il, les découvertes récentes de la science peuvent servir de base à une morale vraiment indépendante, constituée elle-même à l'état de science. » La science morale est purement expérimentale; elle rejette tout élément métaphysique ou surnaturel : entendez toute idée de Dieu. « N'y eût-il que deux êtres primitifs, un certain degré de convergence s'établit entre eux et une règle s'impose. Cette règle, et l'habitude qui en découle, c'est l'embryon de la morale. Née de la nécessité, accrue par d'incessantes observations, la morale se constitue peu à peu, grâce surtout à la réaction de l'ensemble des groupes humains sur les parties qui les composent... A mesure que cette collectivité grandit en importance, son action sur chacun de ses membres grandit aussi... Actions et réactions se succèdent, les relations se compliquent; des obligations, des devoirs apparaissent de plus en plus nombreux et précis; il y a discipline. La morale, qui en est l'expression, se constitue empiriquement ; les acquisitions successives se transmettent par tradition, grâce à l'insti-

tution des vieillards, objets de vénération, qui est elle-même source de moralité. »

De M. Delbet il faut dire comme d'Auguste Comte, son maître, qu'il a été bien heureux de trouver la morale toute faite : réduit à ses seules données positivistes, il eût été étrangement embarrassé pour la construire. Comme lui, il se joue avec des notions ou plutôt des mots vides, en réalité, de leur sens, quoique gardant leur sens pour le public ; et, par ce perpétuel malentendu, il donne l'illusion qu'il dit, qu'il édifie quelque chose.

A l'exemple de la plupart des positivistes, le docteur Delbet, décore sa doctrine du nom de morale *indépendante*. Nom aussi mal imaginé que possible, à le prendre en lui-même. Aucune science est-elle indépendante ? Y a-t-il une physiologie indépendante de la chimie ? Une chimie indépendante des mathématiques ? Les savants, et Auguste Comte à leur tête, s'efforcent précisément de montrer la corrélation des sciences. La

morale étant, de l'aveu de tous, une science pratique visant à la conduite, est plus que tout autre astreinte à la dépendance, dépendance vis-à-vis de principes théoriques. On n'imagine pas plus une morale indépendante au sens absolu qu'une médecine indépendante, qu'une hygiène indépendante.

Apparemment on veut dire, par cette dénomination, morale soustraite à la métaphysique et aussi à l'idée religieuse. Mais le beau grain que voilà! Puisque la morale doit nécessairement dépendre de quelque chose, mieux vaut la rattacher à des notions qui gardent à l'homme sa dignité d'être raisonnable et libre, que d'en faire un corollaire de données purement physiques qui nous réduiraient logiquement à la fonctión d'automates. D'autant que la première position est seule légitime.

III

La doctrine morale d'Auguste Comte ne satisfait pas Littré, son disciple, parfois rebelle. Celui-ci va jusqu'à dire que la

morale fait défaut dans la philosophie positive, telle que le maître l'a conçue (1). En somme, ce qu'il reproche à Comte, c'est surtout d'avoir rattaché trop étroitement la morale à la sociologie ou de l'avoir séparée de tout le reste. Pour lui, il fait appel à la seule biologie. Toute la morale est une dérivation de deux impulsions, l'égoïsme et l'altruisme, lesquelles ne sont que la transformation de deux tendances essentielles à tout être vivant. La substance vivante s'entretient par la nutrition et se perpétue par la génération. L'égoïsme dérive de la nécessité de la nutrition, par où subsiste l'individu ; l'altruisme découle de la nécessité d'aimer et d'engendrer, par où subsiste l'espèce. (2)

Aux inclinations toute sensibles de l'égoïsme et de l'altruisme, comment s'ajoutera le caractère impératif de devoir et de justice ?

A interroger l'histoire de l'humanité, la justice apparaît comme un cas de dédom-

(1) *Auguste Comte et la philosophie positive*. 2e édit. 1864, p. 677.

(2) *Revue de Philosophie positive,* janvier 1870.

magement, d'indemnité, de composition ou de compensation. « On évalue le moins mal qu'on peut le dommage causé, et l'offenseur fournit la composition. » L'élément psychique qui a donné naissance à cette idée est celui-là même qui nous fait reconnaître « intuitivement la ressemblance ou la différence de deux objets. A égale A, ou A diffère de B est le dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent. Cette intuition est irréductible... La notion de justice est donc une notion purement intellectuelle portée dans le domaine de l'action et de la morale. Ce transport n'a rien que de naturel et de facile. On sait que, anatomiquement, les facultés intellectuelles et les facultés affectives ont le même siège, et que, par cette disposition, elles agissent les unes sur les autres [1] ». A leur tour, les tendances altruistes et les tendances égoïstes résident dans le même lieu que les deux premiers groupes. Par suite de cette condition orga-

(1) *La science au point de vue philosophique.* 3e édit. Paris, 1873, pp. 338-340.

nique, le progrès d'une tendance entraîne le développement des autres. Ainsi se forme un cercle d'actions et de réactions continuelles. (1)

Littré a-t-il sujet de se montrer si sévère pour la morale d'Auguste Comte ? Il prétend tirer toute la morale de la biologie, et c'est en dehors de la biologie qu'il est contraint de chercher l'origine des notions impératives de devoir et de justice, notions qui, en quelque manière, font toute la morale. Celles-ci sont ramenées au concept intellectuel : A égale A. Sans doute, il y a lieu de faire un rapprochement entre ces diverses conceptions. Mais la question essentielle reste tout entière : Comment ce qui est égalité ou *vérité* ici, devient-il là *devoir* et *justice ?* Comment se fait la transformation du *vrai* au *juste* ? On dit que c'est par la seule entrée dans le « domaine de l'action et de la morale ». Mais précisément comment s'est constitué le domaine moral ? Est-ce par

(1) *La science au point de vue philosophique.* 3e édit. Paris, 1873.

le seul fait de l'action ? Le domaine de l'action ne se confond pas de tous points avec celui de la morale : toute *erreur* d'action n'est pas nécessairement une *faute* morale. Un dupé n'est point, par là-même, un criminel. Et d'où vient s'ajouter à l'action ce caractère de moralité ?

Si la biologie ne peut expliquer le caractère moral de l'égoïsme et de l'altruisme, elle ne rend pas mieux compte de l'origine de ces deux tendances. Il est ridicule de dire que l'amour de soi est une transformation du besoin de nutrition ; le besoin de nutrition dériverait bien plutôt de l'amour essentiel que tout être a pour lui-même. Dans la tendance à se perpétuer et dans l'inclination d'un sexe vers l'autre, on peut voir une forme de la sympathie. Mais cette tendance et cette inclination est si peu le fondement de toute sympathie qu'elle s'amoindrit ou même s'efface quand la tendance *altruiste* se développe et se fortifie. Voyez les hommes du type de Saint-Vincent de Paul.

Quant à rendre compte de l'influence

mutuelle des facultés intellectuelles et affectives, égoïstes et altruistes, par la communauté de leur siège anatomique, c'est une thèse qu'on peut négliger. Personne aujourd'hui n'oserait enseigner pareille localisation cérébrale. Et un simple voisinage des éléments anatomiques, ne pourrait fournir qu'une explication tout à fait puérile de l'influence réciproque des facultés.

De nouveau, résoudre la morale en certaines notions élémentaires physiologiques ou mécaniques, au point d'enlever toute distinction entre celles-ci et celle-là, pousser le rapprochement jusqu'à confondre ce qui doit rester distinct, c'est supprimer la morale qu'on prétend interpréter.

IV

Comme Littré, Taine est « un positiviste pur, un positiviste sans mysticisme, suivant l'expression de M. Faguet ; (1) ce qui, ajoute-t-il, est excessivement rare en France. Notre race est idéaliste, foncièrement, et beaucoup

(1) *Revue bleue*, 11 mars, 1893.

plus qu'elle ne le croit... Quand elle devient positiviste, elle croit à la science comme à une déesse protectrice, ou elle croit à l'humanité comme à une personne sacrée et divine ; et elle écrit Science, Humanité et Progrès avec des majuscules. Notre dix-neuvième siècle est plein de ces majuscules et de cette théologie. Voilà ce qu'on peut appeler le mysticisme positiviste. Taine était positiviste tout simplement. Il ne croyait qu'aux faits, et à quelques petites lois très humbles, auxquelles une patiente, méthodique, minutieuse, héréditaire et séculaire observation des faits pouvait conduire... Taine ne voyait rien et se refusait de rien voir au delà. »

Et voilà pourquoi Taine n'a jamais abordé en face le problème moral. Il a disséqué l'*Intelligence* ou ce qu'il a pris pour tel, à savoir nos facultés sensibles et leurs opérations, il a cherché dans l'action du « milieu » le secret de la formation des grands génies, il a promené sa curiosité perspicace à travers l'art et la littérature, il a scruté les « Origines » de notre société contemporaine : ce n'est guère qu'à propos

des *Philosophes français au* XIX[e] *siècle*, qu'il s'est occupé spécialement de morale. Encore est-ce avec quelque dédain.

A l'entendre, on n'est philosophe qu'à la condition de se dégager de toute préoccupation morale et pratique. « Je fais deux parts de moi-même : l'homme ordinaire, qui boit, qui mange, qui fait ses affaires, qui évite d'être nuisible, et qui tâche d'être utile. Je laisse cet homme à la porte. Qu'il ait des opinions, une conduite, des chapeaux et des gants comme le public. Cela regarde le public. L'autre homme, à qui je permets l'accès de la philosophie, ne sait pas que ce public existe. Q'on puisse tirer de la vérité des effets utiles, il ne l'a jamais soupçonné. A vrai dire, ce n'est pas un homme ; c'est un instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner. (1) »

Sans doute, ce n'est pas agir en philosophe que d'adopter tout d'abord, à l'aveugle, un

(1) *Les Philosophes français au* XIX[e] *siècle*, 2[e] édit. Paris, 1860, p. 35.

système moral et de le prendre ensuite pour guide dans ses recherches spéculatives, de viser uniquement à le justifier coûte que coûte, et de rejeter tout ce qui ne cadre pas avec cette conception. Et peut-être que M. Royer-Collard, que Taine a ici en vue, a-t-il parfois eu pour but moins « le vrai » que « la règle », moins le règne de la justice que celui de la correction, de même que l'éclectisme a peut-être trop subordonné la science à la morale. (1) Taine aurait encore raison si toute morale était affaire de convention, un catalogue de principes ou de formules destinées à maintenir dans la société la propreté et le bon ton extérieurs. Mais puisque l'homme n'est pas seulement intelligence, qu'il est encore volonté et action, il ne saurait lui être indifférent de savoir comment il doit conduire sa volonté et son action. Si, d'ailleurs, certains principes d'action lui paraissent suffisamment établis — et cette croyance n'est pas nécessairement une illusion —, pourquoi lui interdire de se servir de ces principes pour

(1) *Les Philosophes français au XIXe siècle*, 2e édit. Paris, 1860, pp. 34 et 286.

expérimenter la solidité de données spéculatives non manifestes ? Cette contre-épreuve est absolument scientifique : n'est-il pas établi que dans notre monde tout se tient ?

Cette loi de continuité, Taine la méconnaît ici. Il veut philosopher artificiellement avec une moitié de lui-même ; il veut isoler les vérités intellectuelles des vérités morales.

C'est à propos de Jouffroy que Taine nous donne, sous la formule la plus complète, son interprétation de la morale. « Les faits dominants qui composent la vie d'un être sont sa *destinée.* » Cette destinée n'est pas, à proprement parler, une fin : c'est ce que, de fait, l'être réalise. Les faits que l'être produit constituent « son *bien* ». « Regardez un bien en général, et, par exemple, prononcez ce jugement universel que la mort est un mal. Si cette maxime vous jette à l'eau pour sauver un homme, vous êtes vertueux... Le jugement universel surpasse en grandeur le jugement particulier : donc le sentiment et le motif produits par le jugement universel

surpasseront en grandeur le sentiment et le motif produits par le jugement particulier. Donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressés ou affectueux.

« C'est ce que l'expérience confirme, puisque nous jugeons le motif vertueux supérieur en dignité et en beauté, impératif, sacré. A ce titre, nous appelons ces impulsions des prescriptions ou devoirs.

« Le bien d'un être est le groupe de faits essentiels qui le constituent. L'action qui a pour motif cette maxime universelle ou une de ses suites universelles est vertueuse. Ces deux phrases sont toute la morale. (1) »

Cette morale est bien simplifiée. Ne le serait-elle pas à l'excès? Tous ces « faits essentiels qui constituent un être » sont-ils de même ordre, de même valeur? Le bien d'un être se réduit-il à un total de ces faits pris quantitativement? S'il en est ainsi, le

(1) *Les Philosophes français au* XIX*e siècle*. 2e édit. Paris, 1860, pp. 270, 277-278.

bien d'un être s'accroît dans la mesure de son activité organique, et voilà la morale ramenée à la biologie, comme chez Littré.

Qu'est-ce qui distingue l'activité morale de l'activité physiologique ? Là est toute la question.

Une action est-elle morale parce qu'elle a pour motif une maxime universelle ? L'usurier qui dépouille sa victime par cette maxime que, l'argent étant chose fort utile, on ne saurait trop en amasser, l'ivrogne qui s'abstient actuellement de boire pour s'assurer la jouissance plus constante, plus universelle d'une bonne santé et, par suite, une plus longue durée des plaisirs de la boisson, font donc une action morale. Nous revenons à l'utilitarisme de Bentham, pour qui la vertu est ce qui *maximise* les plaisirs et *minimise* les peines. Tout au plus, nous atteignons à l'utilitarisme de Stuart Mill, qui place la vertu dans la plus grande somme de jouissances estimées suivant leur qualité. Mais confondre l'utile avec l'honnête, ce n'est pas expliquer la morale, c'est de nouveau la supprimer.

Cette maxime universelle que l'homme vertueux a en vue, regarde-t-elle, dans la pensée de Taine, le bien général d'autrui, comme il semblerait par l'exemple de l'homme qui se jette à l'eau et l'opposition indiquée entre le motif vertueux et le motif intéressé ? C'est, d'ailleurs, la thèse que l'auteur paraît admettre dans tous ses livres qui ne sont pas de pure philosophie : il y exalte le dévouement à la chose publique. La théorie contient une grande part de vérité si l'on veut dire qu'une action pour être vertueuse doit tenir compte d'un plus grand nombre de relations ; mais il faut expliquer pourquoi il en est ainsi. Et Taine est incapable de le faire. Pour être fidèle à l'attitude positiviste qu'il a prise, il est contraint de ne voir qu'une différence quantitative entre l'acte vertueux et l'acte intéressé. Mais c'est encore ramener la moralité à une question de quantité, c'est-à-dire la nier. Taine dit avec un accent de triomphe : « Dans ses grands mots obscurs, fin, bien, destinée, devoir, obligation, morale, il n'y a ni sublimité ni mystère. » Oui, si pour éclaircir un mystère, il suffit de le nier.

Ainsi, d'une part, dans les recherches philosophiques, parmi lesquelles se trouvent les recherches morales, Taine interdit au penseur de tenir compte de toutes les relations qui l'unissent au monde de la morale et de l'action ; d'autre part, il efface toute distinction de nature entre le bien moral et le bien sensible : double impuissance de son système.

V

A l'encontre de Taine, M. Berthelot professe ce mysticisme positiviste, dont parlait tout à l'heure M. Faguet. Il érige la Science en déesse, l'Humanité en personne sacrée. Sa théologie scientifique est intéressante à étudier, non seulement parce qu'elle a été acclamée naguère au fameux banquet de Saint-Mandé, mais parce qu'elle représente la pensée d'une foule de publicistes, d'orateurs de réunions publiques, de professeurs laïques, depuis nos universités d'Etat jusqu'aux écoles de villages.

Ouvrons donc le livre : *Science et Morale*[1]. Que ne peut-on pas attendre de la science ? dit M. Berthelot. « La science possède désormais la seule force morale, sur laquelle on puisse fonder la dignité de la personnalité humaine et constituer les sociétés futures. C'est la science qui amènera les temps bénis de l'égalité et de la fraternité de tous devant la sainte loi du travail... La science imprime dans toutes les consciences la conviction morale de la solidarité universelle fondée sur le sentiment de nos véritables intérêts et sur le devoir impératif de la justice... La morale n'a point d'autres bases que celles fournies par la science... Le triomphe universel de la science arrivera à assurer aux hommes le maximum de bonheur et de moralité. »

Entendons-nous ici un professeur qui enseigne ou un orateur qui déclame ? Qu'est-ce que « la dignité de la personnalité humaine », dont on parle, « le devoir impératif de la justice », « la moralité » ?

(1) Paris, 1897. Voir, en particulier, la Préface, et les chapitres I et II.

L'objet de la morale est-il le bonheur ou la solidarité? De grands mots qui résonnent, des affirmations qui se heurtent. Et il en est ainsi le long des quarante pages où il est question de la morale : des formules sonores, pas un commencement de discussion.

En deux déclarations seulement, M. Berthelot fait effort pour préciser sa pensée : « Au point de vue de l'observation externe, toute morale consiste dans une humble soumission aux lois nécessaires du monde; les religions ne disent pas autre chose, lorsqu'elles abîment l'esprit humain devant la volonté divine. » — Cette soumission est juste, mais l'observation externe ne nous apprend pas pourqoi elle doit être « humble » et par là morale. Et c'est à cette raison que touchent précisément les religions.

« Les savants, dit encore M. Berthelot, se bornent à tracer des règles actuelles à la conduite pratique de la vie, en morale et en politique, aussi bien qu'en hygiène et en industrie : règles toujours provisoires, modi-

fiables de jour en jour par l'évolution des siècles futurs, comme elles l'ont été incessamment dans le cours des siècles passés. » Et, en cela, M. Berthelot estime les savants « plus modestes » que « les théologiens dupes de leurs illusions et de leur orgueil », érigeant « leurs systèmes sur les origines et les fins des choses en principes absolus et invariables ».

Si l'on manque quelque part de modestie, ne serait-ce pas plutôt chez les savants positivistes qui imposent des règles de morale, sans pouvoir rendre compte de leur portée morale ? Qu'elles soient provisoires, cela ne dispense pas de les justifier. Les théologiens au moins apportaient de bonnes raisons. M. Berthelot, par modestie sans doute, n'en produit aucune.

Plus nettement il s'affirme, plus le positivisme se révèle impuissant à constituer une morale.

Est-ce une déclaration désespérée de cette impuissance, est-ce un défi qu'il faut voir

dans l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, tracée par Jean-Marie Guyau ? Pour Guyau, l'idéal moral, c'est la plénitude de la vie intensive et extensive. Nulle obligation absolue et transcendante. (1) La force d'expansion de notre activité, devenue consciente de son pouvoir, se donne à elle-même le nom de devoir : doctrine spinosiste. La morale n'a rien à voir dans les primes décernées à la vertu, les peines portées contre le crime.

Récemment (2), M. Fouillée protestait contre ceux qui représentent Guyau comme un pur naturiste. Ne prêche-t-il pas l'élargissement de nos puissances, de nos idées, de nos sentiments, de nos volitions au delà de notre *moi*, l'union la plus étendue possible avec autrui ? Sans doute ; mais à entendre Guyau lui-même, cette expansion au dehors « tient à la loi fondamentale que la *biologie* nous fournit : la vie n'est pas seulement nutrition, elle est production et

(1) Tout en contestant théoriquement la réalité de l'obligation, Guyau l'éprouvait pour lui-même, comme il en faisait l'aveu à Secrétan. — *Revue philosophique*, juillet 1891. p. 87.

(2) *Revue bleue*, 1er juillet 1899.

fécondité. Vivre, c'est dépenser aussi bien qu'acquérir. »

Guyau portait en son âme des aspirations qu'il ne pouvait faire taire. Ces aspirations se révoltaient contre les vues étroites et égoïstes de l'utilitarisme. Mais ennemi, jusqu'à la colère, de toute métaphysique, il restait enserré par le cercle du positivisme qui l'étouffait.

Lui aussi supprime la morale au lieu de l'expliquer.

VI

Nécessairement, la conception évolutioniste a eu son influence sur la construction de la morale. Cependant, quoi qu'il apparaisse au premier aspect, définir la part propre qui revient aux doctrines évolutionistes dans la conception moderne de la morale, ne va pas sans difficulté. A vrai dire, Auguste Comte et les positivistes orthodoxes, adversaires déclarés de l'évolutionisme, conçoivent la morale à peu près comme la concevront les évolutionistes eux-mêmes. La raison en est que le positivisme

strict est un évolutionisme appliqué au mode de connaître et à la classification du savoir. Tout procédé de connaissance n'est qu'un développement du procédé le plus élémentaire, celui qui agit sur des quantités, par addition ou par soustraction ; toute science supérieure est un développement des sciences inférieures. Darwin et Spencer ne feront que transporter logiquement aux choses ce que Auguste Comte disait du savoir. Par suite, des évolutionistes se contenteront d'accuser en morale les traits déjà marqués par les positivistes.

La science expérimentale, étant sans cesse en train de se faire, ne peut formuler en morale que des règles provisoires. A plus forte raison, si toute réalité est en voie de transformation, les principes sur lesquels nous établissons notre vie, les règles de notre conduite deviennent-elles mobiles et flottantes.

Les positivistes regardaient la morale comme une annexe ou un dérivé de la biologie. Les évolutionistes étudient les lois de la société humaine dans les formes élémen-

taires des sociétés animales. Pour Darwin, l'instinct social des animaux, fait d'amour et de sympathie, devient instinct au sens moral en prenant conscience de lui-même. La conscience morale naît de la réflexion qui se porte sur l'instinct social [1]. Herbert Spencer ramène la moralité à un équilibre ou à une balance des fonctions, et pour lui toute fonction est organique. « L'homme moral est un homme dont les fonctions, nombreuses et variées dans leur genre, sont toutes accomplies à des degrés convenablement proportionnés aux conditions d'existence. » Peu à peu, cette adaptation deviendra si parfaite que la conduite morale deviendra la conduite naturelle. Le sentiment de la coercition ou du devoir disparaîtra, l'homme arrivant à accomplir spontanément et sans contrainte les actions convenables [2]. D'ailleurs, la morale humaine n'est qu'un développement de la morale *animale* et de la morale *sous-humaine* [3].

(1) *The descent of man*, chap. IV.

(2) *Les bases de la morale évolutioniste*, chap. VI.

(3) *Justice*. chap. I à IV.

Les positivistes faisaient de la morale un jeu savant entre l'égoïsme et l'altruisme. Sa perfection devait amener le règne de la solidarité bien entendue. Les évolutionistes transportent aussi en morale la théorie de l'influence du milieu sur l'individu, de l'individu sur le milieu. Spencer enseigne la nécessité d'un compromis entre l'égoïsme et l'altruisme. Il se flatte qu'arrivera un état où le souci du bien d'autrui deviendra un besoin quotidien, un besoin tel que les satisfactions égoïstes inférieures seront continuellement subordonnées à cette satisfaction égoïste supérieure : satisfaction égoïste, puisque nous aurons fait notre bien individuel du bien social, satisfaction supérieure puisque nous perdrons notre intérêt particulier dans l'intérêt universel (1).

Il n'y a qu'un point où Spencer déclare se séparer des positivistes utilitaires, en parti-

(1) *Les bases de la morale évolutioniste*, chap. XIII. et *Rôle moral de la bienfaisance,* l. I, chap. I à VIII, pp. 47-70.

culier de Stuart Mill : c'est sur la façon d'envisager l'objet de la conduite. La conduite doit viser non la recherche de l'*utile*, mais la recherche du *bien*, du bien qui est une conséquence nécessaire de la nature des choses (1). Mais cette divergence de point de vue laisse l'objet de la morale dans l'ordre *positif* et naturaliste. Ce que Spencer recherche comme *bien*, c'est cela même que Stuart Mill recherche comme *utile*. Ainsi ce n'est qu'en apparence que l'évolutionisme semble élever la moralité plus haut que le positivisme pur. Par son nom, il dit marche en avant, progrès, développement ; mais ses pas ne le portent jamais au delà du cercle des réalités sensibles ; le développement qu'il prête aux choses n'est qu'un accroissement de précision, de cohésion, en même temps que de complexité. En théorie, il n'y a donc pas lieu de faire une distinction entre le positivisme et l'évolutionisme. En fait, les partisans d'un système parlent comme les partisans de l'autre.

(1) Voir, en particulier, *Problèmes de morale et de sociologie*. Paris, Guillaumin, 1894.

Sans nous arrêter donc à montrer combien les perspectives riantes, ouvertes par Herbert Spencer, d'une humanité où chacun ferait son bien du bien d'autrui, sont peu vraisemblables, peu conformes à la marche de l'histoire, qu'il nous suffise de constater que l'impuissance de l'évolutionisme à fonder une morale est l'impuissance même du positivisme. Comme lui, s'il garde les noms employés par la morale traditionnelle, il fait du devoir soit une contrainte physique, soit une lutte d'instincts physiologiques, et, en général, de toutes les tendances morales des tendances organiques. Ce qui, encore une fois, n'est pas expliquer la moralité, mais la déformer et la dénaturer. Quant au rapport des lois morales avec le reste des lois de l'univers, il le fait si étroit que celles-là deviennent un aspect de celles-ci. Dans cette fusion, c'est le supérieur qui est sacrifié à l'inférieur, le supra-sensible au sensible. La distinction, sans laquelle la moralité n'est pas, ou n'est qu'un vain mot, est effacée.

Concluons : Toute doctrine monistique — à quoi se réduit en dernière analyse l'évolutionisme et le positivisme — est nécessairement une négation de la moralité.

CHAPITRE IV

Les Morales idéales

Kant, avec sa doctrine de l'inpératif absolu et de la volonté autonome, met le devoir à la place du bien, le pose injustifié et isolé. — Le criticisme de M. Renouvier rêve d'allier une liberté hypothétique avec un devoir absolu, est impuissant à passer du désirable à l'obligatoire. — Si Ch. Secrétan appuie la morale sur une liberté réelle, la solidarité, qu'il lui donne comme matière, manque de justification métaphysique, tout en confinant au monisme. — « Variations » de Marion et de M. Léon Bourgeois sur la solidarité. Les morales dites collectives ou sociales ne peuvent être qu'une extension de la morale individuelle. — Les morales de la pitié et de la sympathie stériles parce qu'elles négligent l'union entre les intelligences, qu'elles font à la vérité sa part, qu'elles manquent des énergies du vouloir. Le retour à l'action, sans vérité objective, est contre nature. — Le beau n'est pas moralisateur par lui-même.

Aux morales positivistes ou naturalistes s'opposent les morales dites idéales. Elles ont toutes ceci de commun qu'elles cherchent les fondements de la moralité au-dessus du monde physique, qu'elles prétendent dépasser les données de l'expérience sensible.

Multiples sont les formes que cette conception de la morale a revêtues de nos jours. Mais toutes se réclament plus ou moins de la doctrine de Kant.

I

Pour Kant, une action n'a de signification morale qu'en raison de la *forme* sous laquelle elle est conçue. Par cette forme, il faut entendre l'esprit suivant lequel un acte est accompli, l'idée, l'intention. Et cette intention doit avoir un caractère absolu, catégorique. Il n'y a de « bonne volonté » que celle qui se conforme à cet impératif : « Fais ton devoir parce qu'il est ton devoir. » Ne chercher dans un acte que ses conséquences naturelles, que l'avantage qui en découle, c'est observer seulement la *légalité ;* si ce n'est pas faire le mal, ce n'est pas non plus faire le bien ; l'action est moralement nulle. La légalité reste attachée à la *matière* de la conduite ; la moralité s'élève jusqu'à l'obéissance envers la *forme*, jusqu'au respect à l'égard de l'impératif catégorique, à l'égard du devoir.

Devoir ! Nom sublime et grand ! s'écrie Kant. Quelle origine est digne de toi, et où trouver la racine de ta noble tige ? Ce ne peut être, répond-il, que dans la *personnalité*, c'est-à-dire dans la liberté et l'indépendance à

l'endroit du mécanisme de la nature entière [1]. Et cette indépendance est, par essence, absolue : l'Humanité est fin en soi ; elle ne peut jamais être employée comme moyen. Or, elle ne serait pas fin en soi, si ce devoir, auquel elle doit respect et soumission, était quelque chose d'objectif, d'extérieur. C'est donc la volonté qui se dicte elle-même ce devoir envers elle-même, ce respect envers elle-même. Bien plus, pour être pleinement fin en soi, elle doit se dicter librement ce devoir et s'y soumettre librement. La volonté est ainsi autonome, et l'*autonomie* de la volonté constitue la raison dernière de la moralité de nos actes.

Telle est cette doctrine de Kant, qui a obtenu une si prodigieuse fortune en notre siècle : on peut dire que, pour les rigoristes, elle est devenue le bréviaire de la vie morale. De cette fortune les causes sont diverses. Une des principales est le vide laissé dans les

(1) *Critique de la raison pratique*. Trad. Picavet, pp. 155-157.

âmes par le sensualisme du dix-huitième siècle, vide que n'a pas comblé le positivisme du dix-neuvième, forme du sensualisme.

Malgré sa hauteur et sa fière allure, il convient de se demander si le kantisme résout suffisamment le problème moral. En d'autres termes, pour rester fidèle au point de vue adopté plus haut, garde-t-il aux vérités morales leur sens légitime ? garde-t-il à ces données leurs relations naturelles avec les autres ordres de vérités ?

Dans la morale spiritualiste traditionnelle, le devoir se présente comme une notion dérivée. Les concepts de bien, de fin, de loi, aboutissent à former le concept du devoir. Le kantisme intervertit l'ordre de construction. On peut dire que, comparée à la morale traditionnelle, la morale kantienne se présente comme une pyramide renversée, reposant sur la pointe du devoir. Au lieu de dire : Mon devoir est de faire le bien, de tendre à ma fin, d'observer la loi imposée à mon être, on dit : Mon bien est d'accomplir mon devoir, ma fin est de tendre à mon devoir, la loi de

mon être est d'observer mon devoir. Le devoir supporte tout. C'est la notion première qui explique le reste ; mais lui-même n'est expliqué par rien, justifié par rien : il se soutient de lui-même.

Et voilà toute la morale interprétée à contresens. La raison proteste contre cette prétention à tout faire dériver du devoir et à ne faire dériver le devoir de rien. Eh quoi ! pour moi, toute moralité est d'obéir ; tout ce qui m'apparaît bien est par sa nature obligatoire, et en même temps ne donne lieu à une action honnête et morale que s'il est pratiqué comme obligatoire ! Suis-je à ce point enserré par les liens de l'obligation ?

D'autre part, l'obligation à laquelle, de fait, je me sens soumis, est-elle chose aussi creuse que le veut Kant ? Le mot devoir indique nécessairement dépendance à l'égard d'un être supérieur. Faire du devoir une chose en soi, c'est un non-sens. Si la volonté est, comme on le dit, autonome, elle échappe au devoir. Si elle ne relève que d'elle-même, elle ne relève de rien. Dire qu'elle s'impose à elle-même, librement, le respect qu'elle se doit,

c'est dire qu'elle n'est soumise à aucune loi de respect. Autonomie et devoir sont des notions qui luttent entre elles.

Ainsi Kant corrompt l'idée de bien, l'idée de devoir.

De plus, volonté autonome, volonté isolée. L'isolement et la séparation sont partout dans la doctrine de Kant : séparation du monde des phénomènes soumis aux lois inflexibles du déterminisme d'avec le monde des noumènes en possession de la pleine liberté ; séparation de la raison pure sujette à la critique et au contrôle d'avec la raison pratique soustraite à toute critique et à tout contrôle ; séparation de la recherche du bien d'avec la recherche des conséquences naturelles du bien, de la tendance morale d'avec la tendance première vers la perfection et le bonheur ; séparation de l'intention d'avec la considération de l'objet auquel s'attache l'acte ; séparation de la morale d'avec l'expérience. Toute morale *formelle*, toute morale qui fait abstraction de la matière de l'action, est nécessairement une morale *séparée*. Elle néglige les relations naturelles des choses, la place des

êtres dans la hiérarchie du monde : par suite, morale *a priori* ou divorce entre la morale et la science (1).

En résumé, formalisme, symbolisme, fanatisme. « Nous trouvons en nous, dit M. Fouillée formulant l'état d'esprit kantiste, une fenêtre ouverte sur un gouffre inconnu : nous avons beau regarder, nous ne voyons rien dans cet abîme ; mais nous entendons une voix qui nous commande « dictatorialement » de nous jeter par cette fenêtre, sans nous dire pourquoi, ni si nous ne nous briserons pas dans la chute ; et cette voix, en dernière analyse, se trouve être la nôtre, celle du *moi* que nous ne connaissons pas : la moralité consiste à sauter. C'est là ce que les kantiens appellent l'*absolu moral*, un absolu qui a un bandeau sur les yeux et ne fait que subir, sous le nom de *nécessité* et de *loi*, une impul-

(1) Voir *les Philosophies négatives*, par Ernest Naville. Paris, 1900. pp. 160-184.



sion irrésistible dont il ne voit pas la raison (1). »

Et telle sera, à des degrés divers, toute morale qui se rattache aux principes de Kant. Ce n'est pas impunément que l'on coupe les points d'attache du devoir avec les autres ordres de vérités et qu'on prétend l'imposer pour lui-même.

II

Tous ces défauts, la morale criticiste ou néo-kantienne les présente agrandis encore, sans compter ceux qu'elle-même y ajoute. « L'homme est doué de raison et se croit libre, dit M. Renouvier au début de son livre *Science de la morale*... Tel est le double fondement nécessaire et suffisant de la moralité dans l'homme. » Raison, c'est-à-dire jugement réfléchi; croyance à la liberté, et non fait de la liberté : l'existence de la moralité n'exige pas absolument la réalité de la liberté. « Ce qui est indispensable à la mo-

(1) *Critique des systèmes de morale contemporains.* Paris, 1887, p. 181.

rale, c'est le fait de la liberté apparente et crue pratiquement... La moralité étant essentiellement subjective ou du ressort intime de la conscience dans l'homme, il ne faut pas s'étonner si la liberté qu'elle implique est de même nature. »

Comment de là tirer la morale ? Sous l'empire du jugement réfléchi et de la croyance à la liberté, l'agent reconnaît certaines fins comme *désirables*, comme lui étant un bien. Il « ne se détermine jamais, en fait, que pour obtenir ce qu'il pense être *son bien*. On doit dire, par conséquent, qu'il est *tenu* d'agir en vue du bien, généralement parlant. La moralité... consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le *meilleur*, c'est-à-dire de reconnaître, parmi les différentes idées du *faire*, l'idée toute particulière d'un *devoir-faire*, et de s'y conformer (1). »

Sur quoi M. Fouillée observe avec beaucoup de justesse qu'« une liberté hypothétique ne

(1) *Science de la morale*. Paris, 1899 t. I, pp. 2-9.

peut fonder qu'une morale hypothétique. Ne sachant si je suis réellement libre, je ne sais pas davantage si je suis réellement et catégoriquement obligé. Dès lors, parlez simplement d'une apparence d'obligation, comme vous parlez d'une apparence de liberté. »

On sait d'ailleurs qu'un des principes du cristicisme, par où il se distingue essentiellement du kantisme, c'est de rejeter l'absolu au profit du relatif, la substance ou le noumène au profit du phénomène. En ce cas, comment invoquer un principe d'obligation qui a besoin d'être absolu, des impératifs catégoriques, des *fins en soi ?* Comment la personne humaine peut-elle être absolument inviolable ? « L'alliance contradictoire de de l'absolu moral et du phénoménisme métaphysique fait l'essence et la définition » du criticisme ; « elle est, en fait, sa raison d'être comme système distinct du kantisme, et elle est en même temps, au point de vue logique, sa raison de ne pas être [1]. »

Ensuite, qui ne voit que le passage du *dési-*

(1) *Critique des systèmes de morale contemporains*, pp. 117, 123 et 124.

rable à l'obligatoire n'est nullement justifié, que du *meilleur* ne saurait sortir le *devoir-faire?* Ce que M. Renouvier présente comme le double fondement de la morale criticiste, dirons-nous encore avec M. Fouillée, « s'appliquerait aussi bien non seulement à toutes les morales, — même à celle des épicuriens et des cyrénaïques (qui n'excluaient pas la réflexion), — mais encore à tous les arts, soit libéraux, soit manuels. Pour être peintre ou architecte, il faut que l'homme soit doué d'intelligence et de jugement réfléchi, afin de concevoir des plans divers de tableau ou d'édifice : il faut aussi qu'il se croie *libre*, en ce sens tout empirique qu'il s'attribuera le pouvoir de réaliser l'idée qui aura prévalu dans son intelligence par la réflexion, et de réfléchir toutes les fois que l'idée même de la réflexion et sa nécessité sera en lui dominante. Là aussi, il y a un *meilleur* entre plusieurs *possibles*, conséquemment un parti *rationnel* à prendre, un *devoir-faire*... Dira-t-on que ces arts sont des applications de la moralité, du *devoir*, de l'impératif, de la liberté morale (1) ? »

(1) *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 90.

La thèse du criticisme, selon l'enseignement exprès de M. Renouvier, est « la primauté de la morale ». La morale doit par elle-même donner force aux vérités sur lesquelles on la fondait jadis. « Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique (1). » Mais c'est mettre à la base non seulement de la conduite, mais de toute la philosophie, la foi aveugle. C'est, de nouveau, corrompre et isoler l'idée morale. C'est adopter dans la question morale une attitude contraire à toute science véritable.

III

La doctrine de la primauté de la morale a été reprise par Charles Secrétan, qui a essayé de compléter la doctrine criticiste. Chose à noter : comme M. Renouvier, Charles Secrétan était protestant. Le protestantisme libéral, qui repousse le dogme, n'a qu'une médiocre confiance dans la valeur de la méta-

1° C'est une [illegible] pour Renouvier qui, bien

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 14.

qu'il inclinât de plus en plus vers le protestantisme à la fin de sa vie, fut baptisé dans la religion catholique.

physique, et semble aboutir naturellement à un *moralisme* plus ou moins aveugle.

Le célèbre professeur de l'université de Lausanne, mort dans cette ville en 1895, établit, lui aussi, son point de départ dans la morale. « Nous voulons aller, dit-il, de la morale à la religion et même à la métaphysique ; mais nous ne fondons la morale, ni sur la métaphysique, ni sur la religion. » La raison constate le devoir ; elle n'en fait pas la critique, elle l'accepte. « Le devoir, dans l'ignorance de l'objet du devoir, tel est l'état initial, le tout de l'esprit au départ. Le devoir vide et pur, c'est le *moi* lui-même, c'est-à-dire la première conscience, la première pensée, la première réflexion, la forme sous laquelle l'être s'apparaît à lui même. » Loin qu'il faille en chercher la base, en analyser les éléments, il sert de démonstration pour tout le reste. « Le devoir prouve le *moi ;* le devoir prouve le *non-moi*. C'est l'*a priori,* c'est aussi la première expérience, fondement de toutes les autres (1). »

(1) *Le Principe de la morale*. Lausanne, 1884, pp. 119, 126, 128.



Seulement, pratiquer le devoir pour le devoir, comme le veulent Kant et M. Renouvier, c'est, observe Charles Secrétan, s'astreindre à une règle purement formelle; et l'homme ne peut se résoudre à tourner un engrenage à vide. L'intention ne suffit pas à la moralité. Il faut donner un corps, une matière à la règle morale. Où la trouver?

Liberté, solidarité, notions suffisantes et nécessaires pour fournir un objet au devoir. « Etre libre, je dois me conduire en être libre. Mais... c'est dans le monde où je suis placé que je dois agir ; je ne subsiste que par mes rapports avec ce monde... Pour observer la loi de la nature, je dois me considérer comme une partie libre d'un seul tout, qui est le monde, et, dans l'ordre moral,... l'humanité (1). »

Dans d'autres parties de la philosophie, c'est à la liberté que Charles Secrétan assigne le rôle prépondérant. La liberté, pour lui, forme, en quelque sorte, le fond de la raison ; en se développant, elle constitue

(1) *Le Principe de la morale,* pp. 205, 131, 169-172.

Dieu. Nous revenons à la dernière manière de Schelling.

Ici, la liberté apparaît comme fournissant à l'obligation plutôt une condition qu'une matière. C'est surtout à la solidarité que cette matière est demandée. La solidarité doit, d'ailleurs, se prendre aussi strictement que possible. « Les responsabilités, qui semblent individuelles, sont toujours et nécessairement collectives, dit Secrétan, et l'unité substantielle du genre humain se déclare dans sa vie morale aussi bien que dans sa condition physiologique. » Objectera-t-on la conscience *individuelle ?* « La conscience n'est qu'une forme identique en chacun de nous ; la forme n'importe pas seule. » Il y a la matière. Or langage, opinions, sentiments, nous ont été transmis. « Nos pensées ne sont point à nous ; nos inventions sont des réminiscences. » « L'espèce est l'être, l'espèce est le sujet moral par excellence... Il n'y a proprement qu'une fin véritable, le salut de l'humanité dans son ensemble... Le poids sous lequel nous fléchissons, la faiblesse, la perversité de la volonté que nous déplorons,



ne se risquera jamais à formuler une morale, car l'idée (de la morale) implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée, en d'autres termes une obligation... Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits (à l'expérience desquels il réduit toute connaissance) un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir (1). »

Mais pourquoi tombe-t-il dans la même faute que M. Renouvier en faisant de l'obligation non un point d'arrivée, mais un point de départ ? Sans doute, le devoir est un fait de la raison, comme disait Kant, un fait moral primitif, selon l'expression de Secrétan ; mais si l'on veut édifier une morale scientifique, il faut, avant tout, se rendre compte de ce devoir attesté par la conscience. D'autant qu'il n'est pas un fait primitif simple, et, par suite, il revient à la réflexion d'en démêler les éléments. Aucune notion de pur instinct ou de foi aveugle ne suffit à fonder une doctrine. Il est vrai que, pour

(1) *Le Principe de la morale*, pp. 95-96, 104.

sont la faute même des parents que nous continuons, faute qui ne diffère pas essentiellement dans ses effets des péchés commis par les générations suivantes... Ce qui semble un contre-coup fatal de l'un sur l'autre n'est au fond qu'une *même action* se continuant dans le *même sujet* (1). »

Secrétan est très fort contre M. Renouvier quand il lui reproche de restreindre la conscience de la liberté à la croyance en une liberté apparente. Dire que la liberté, dont nous avons conscience en employant nos facultés selon leurs lois, peut n'être qu'une illusion, c'est dire que peut-être « l'existence normale des êtres moraux, et par conséquent la nôtre, consiste en un effort vers l'impossible et repose sur une erreur » ; c'est, par suite, nier « l'ordre et l'harmonie (2) ».

Secrétan a encore pleinement raison de remarquer qu' « un empirisme conséquent

(1) *Le Principe de la morale*. pp. 137-144 ; 269-272.
(2) *Ibid.*, p. 85.

ne se risquera jamais à formuler une morale, car l'idée (de la morale) implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée, en d'autres termes une obligation... Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits (à l'expérience desquels il réduit toute connaissance) un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir [1]. »

Mais pourquoi tombe-t-il dans la même faute que M. Renouvier en faisant de l'obligation non un point d'arrivée, mais un point de départ? Sans doute, le devoir est un fait de la raison, comme disait Kant, un fait moral primitif, selon l'expression de Secrétan; mais si l'on veut édifier une morale scientifique, il faut, avant tout, se rendre compte de ce devoir attesté par la conscience. D'autant qu'il n'est pas un fait primitif simple, et, par suite, il revient à la réflexion d'en démêler les éléments. Aucune notion de pur instinct ou de foi aveugle ne suffit à fonder une doctrine. Il est vrai que, pour

(1) *Le Principe de la morale,* pp. 95-96, 104.

Secrétan, « la philosophie ne se prouve pas, elle s'expose ». Mais cet axiome, entendu à la lettre, irait à la négation de la raison et de ses exigences essentielles. Secrétan parle à bon droit d'ordre et d'harmonie. Or le principe de l'ordre universel, que nous avons nous-même pris pour guide dans cette étude des morales contemporaines, demande précisément qu'on cherche les points d'attache des vérités entre elles ; et, pour les trouver, il faut faire la critique des faits moraux comme de tous les autres.

Quant à la solidarité, à laquelle on demande une matière pour la morale, c'est une idée scientifique, féconde quand elle est bien entendue. Ce n'est qu'un aspect de l'harmonie des êtres. Mais cette idée apparaît chez Secrétan à la fois comme trop poussée et trop restreinte.

Trop poussée : l'individu est sacrifié à l'espèce qui devient la principale réalité, la seule réalité ; la personnalité humaine est mise en péril ; les devoirs individuels s'absorbent dans les devoirs collectifs ; le sentiment de la responsabilité personnelle

est atteint. Ce sont les bases mêmes de la morale qui se trouvent menacées.

Trop restreinte : il convenait d'étendre au principe de la morale l'idée de solidarité. La vérité pleine n'est pas la vérité isolée, mais la vérité considérée dans ses diverses relations. La vérité morale est solidaire des vérités métaphysiques ; ce qui signifie non pas seulement qu'elle les réclame à titre de *postulats,* mais encore qu'elle en est elle-même comme pénétrée et imbibée. La philosophie forme *un tout naturel*, et la force de chaque partie réside dans sa cohésion avec le tout.

« La solidarité naturelle que Secrétan invoque, remarque de son côté M. Fouillée, et sur laquelle on insiste tant de nos jours dans certaines écoles, n'est nullement la solidarité *volontaire,* et elle aboutit aussi bien à une doctrine d'intérêt que de désintéressement. Puisque nous sommes solidaires, dit Secrétan, dévouons-nous pour les autres ; puisque nous sommes solidaires, lui répondront les égoïstes, servons-nous des autres. Deux forçats attachés à la même

chaîne ne sont pas pour cela deux amis. Ils peuvent tirer chacun de leur côté, jusqu'à ce que le plus fort l'emporte. Si le patron et l'ouvrier sont solidaires, ce pur fait entraîne aussi bien la lutte entre eux que l'union (1). »

C'est que d'un pur fait on ne tire rien d'assuré, sinon à la lumière de certains principes. On a beau faire, on ne peut se passer de métaphysique.

IV

Ce que Charles Secrétan faisait à Lausanne, Henri Marion l'entreprenait en France. Seulement, il laissait de côté toute spéculation métaphysique, négligeait la doctrine de la liberté ou de la contingence et se bornait aux considérations morales.

C'est en 1880 que M. Marion, alors simple professeur de philosophie au lycée Henri IV, publiait son livre *De la Solidarité morale*. Là, après avoir essayé d'établir que Kant n'a pas refusé toute qualité morale aux actes pris en

(1) *Notice sur M. Charles Secrétan*, lue à l'Académie des sciences morales et politiques (séance du 18 septembre 1897).

eux-mêmes, il empruntait à M. Renouvier l'idée de solidarité et bâtissait dessus tout un système de morale. D'ailleurs, il étendait aussi largement que possible la portée de ce concept, entendant par là toute connexion des phénomènes soit dans l'espace, soit dans le temps. « L'ensemble des conditions qui concourent, avec ce que nous avons de liberté, à nous faire moralement ce que nous sommes », telle est la « solidarité morale ». « En chacun de nous, tout se tient à chaque instant et tout s'enchaîne d'un temps à l'autre : ce que nous sommes maintenant résulte en bonne partie de ce que nous étions hier, et décide plus ou moins de ce que nous serons et ferons demain. » De même, les hommes groupés en sociétés sont solidaires entre eux dans chaque génération, et les générations qui se suivent sont solidaires les unes des autres.

La moralité consiste à régler notre conduite suivant toutes ces conditions, à tenir compte de ce qui peut influer favorablement ou défavorablement, soit sur nos actes futurs, soit sur les actes de nos contemporains ou de nos descendants.

« Dès lors le devoir, dit H. Marion, loin d'être sans objet, est aussi net qu'impérieux. Il ne consiste plus, il est vrai, à agir, par une sorte de miracle, dans l'absolu, ou, pour mieux dire, dans le vide, indépendamment de notre nature empirique... Créer notre caractère, amender notre nature en nous servant de ce qu'elle est pour la rapprocher de ce qu'elle doit être, voilà notre tâche, du jour où nous prenons conscience de notre activité spontanée et d'un idéal auquel elle doit se conformer. Il m'est impossible de concevoir autrement la moralité et le devoir. (1). »

On a, chez H. Marion, un exemple typique d'une morale dégagée ou mieux appauvrie de toute métaphysique.

Il est question d'un objet de la morale : me conformer aux conditions qui peuvent agir favorablement sur ma nature ou celle des autres hommes, me soustraire aux conditions qui influeraient défavorablement ; objet

(1) *De la Solidarité morale*, pp. 2-3, 45-46, 289-299.

de la morale qui semble aussi être une *forme* : je dois agir en esprit de solidarité.

Mais pourquoi y suis-je tenu ? Pourquoi et comment ce qui est solidarité *physiologique* doit-il devenir solidarité *morale ?* Pourquoi ai-je le devoir *d'amender ma nature* et celle de mes semblables ? Quels sont les actes qui rendent cette nature plus parfaite ? Quel est cet *idéal* auquel mon activité *doit se conformer ?* Qu'est-ce que le bien ? Qu'est-ce que le mal ? L'honnête M. Marion aurait été, je crois, fort étonné qu'on lui posât ces questions. Je doute qu'il se les ait jamais posées à lui-même. Il a paraphrasé toute sa vie quelques considérations superficielles, sans jamais aller en chercher les raisons. Jamais il ne s'est mis en peine des racines des choses. Il s'en tenait aux surfaces. Ainsi sa doctrine n'est, en somme, que lieux communs et banalités.

De fait, brillante a été la fortune de la *solidarité* érigée en doctrine morale. Mais, d'ordinaire, elle a été restreinte à la solidarité

humaine. On néglige la solidarité *individuelle*, celle qui règne entre les diverses facultés d'un individu, entre un individu et ses ascendants. On s'en tient à la solidarité entendue comme fait *social*, en vertu de laquelle chacun vit de tous et pour tous. Ainsi on revient à l'idée de Pierre Leroux : « J'ai le premier, écrivait-il, emprunté aux légistes le nom de solidarité, pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire, suivant moi, dans la religion de l'avenir. J'ai voulu remplacer la *charité* du christianisme par la solidarité humaine (1). »

Sur ce thème de la *solidarité* ainsi entendue, M. Léon Bourgeois a exécuté quelques variations sonores. (2) Il voit dans cette notion « la résultante de deux forces longtemps étrangères l'une à l'autre, aujourd'hui rapprochées et combinées chez toutes les nations parvenues à un degré d'évolution supérieure : la méthode scientifique et l'idée

(1) *La grève de Samarez.*
(2) *Solidarité.* Paris, Colin, 1896.

morale ». Il se flatte que la connaissance des lois naturelles de la solidarité entre les êtres conduira à formuler « une règle précise des droits et des devoirs de chacun dans l'action solidaire de tous », « une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société ».

Toujours la même confusion ou la même étroitesse de conception. La dépendance réciproque qui régit tous les êtres, et particulièrement les hommes vivant en société, doit nécessairement réagir sur la détermination de plusieurs de leurs droits et leurs devoirs. Et on n'avait pas attendu les docteurs de la solidarité pour le dire. Mais cette mutuelle dépendance ne nous apprend pas s'il existe des droits et des devoirs.

A la doctrine de la solidarité se rattachent toutes les morales qu'on peut appeler *collectives ou sociales*. Le domaine propre de la morale, disent quelques-uns avec M. G. Belot [1], est la vie sociale. La morale vise au bien de

(1) *Morale sociale*, pp. 106-108.



l'humanité. La tendance théologique en introduisant Dieu dans la conscience, a rendu le sens moral *intérieur, subjectif, individuel,* lequel méconnaissait ainsi ses origines et manquait à sa destination. La tendance scientifique remédiera à cette déviation. Elle replonge l'homme dans la nature, elle le subordonne au milieu, elle nous rend la vraie notion de la moralité, qui est une règle des relations humaines.

De là, cette conséquence plus ou moins avouée que les vrais devoirs moraux sont les devoirs envers autrui. De même que nos semblables, par les exigences du libre développement de leur activité, restreignent notre propre liberté et créent en nous des obligations, de même ils sont l'unique objet auquel tendent nos devoirs.

Il y a dans cette doctrine comme un retour à la théorie antique, suivant laquelle l'individu n'est rien et la société est tout, et qui sacrifie celui-là à celle-ci (1). Le devoir

(1) Doctrine reprise et poussée à l'extrême par M. J. Izoulet, dans son livre *la Cité moderne*.

social ne saurait être qu'une extension du devoir individuel, quoique une extension nécessaire. La morale qui ne s'appuie sur aucune affirmation préalable d'une obligation individuelle — c'est la juste remarque de M. P. Malapert — se réduit nécessairement à « une *utilité* sociale qui pourrait paraître désirable en fait, exigible par la force, mais ne s'imposerait point comme moralement obligatoire. Comment me sentirais-je obligé envers autrui si je ne me sentais obligé envers moi-même ? Comment pourrais-je considérer un de mes semblables ou tel ou tel groupe d'individus, l'humanité tout entière comme fin de mon activité morale, comme objet de mon respect, si je ne voyais en moi qu'un moyen sans autre valeur qu'une utilité économique, sans dignité par soi, si je ne m'apparaissais pas à mes propres yeux comme objet de respect ? Comment serais-je tenu à contribuer au perfectionnement des autres hommes, si je ne me sentais tenu à travailler à mon perfectionnement ? Pour qui ne pose pas dès le début l'idée d'un bien moral personnel, il

peut bien y voir solidarité économique, accord pour la défense, collaboration en vue de l'intérêt, resserrement du troupeau humain en face du danger, il n'y a pas solidarité morale, il n'y a pas de bien moral collectif, il n'y a pas de société humaine, au sens le plus élevé du mot (1). »

Surtout quand il s'agit de *personnes* humaines, la perfection de l'ensemble jaillit de la perfection de chacun ; le tout n'atteint pleinement sa fin que si chaque individu atteint la sienne, laquelle peut être une partie de la fin du tout, mais ne s'absorbe pas en celle-ci.

V

Est-il besoin de dire que c'est encore l'esprit de solidarité qui inspire les morales de la *pitié* et de la *sympathie ?* La seule chose qui distingue ces morales des précédentes, c'est que le sentiment ou la sentimentalité a pris la place de ce qui restait d'un certain appareil didactique. Les littératures du Nord,

(1) *Morale sociale*, pp. 286-287.

surtout les romans philosophiques de Tolstoï, ont réveillé les traces laissées dans l'âme de nos contemporains par l'école de Rousseau. Les néo-chrétiens se sont trouvés pour se faire les apôtres de la religion de la pitié : On aimera les foules par besoin d'aimer; on déversera au dehors la bonté et la miséricorde universelle d'une nature qui demande à se communiquer.

Ecoutons le grand prêtre de cette religion nouvelle. Ce que je puis savoir de ma destinée, nous dit M. Paul Desjardins dans *Le Devoir présent*, est peu de chose. « Je n'ai là-dessus que des rêves d'un profond mais incommunicable amour. » Cet amour me dit de fortifier en moi « la volonté du bien ». Il faut nous améliorer en nous employant au bien de l'ensemble. « Les idées morales sont, avant tout, des forces, ou plutôt elles sont la seule force, la force organisatrice de l'âme. Qu'on appelle flamme, souffle, ou (ce qui veut dire la même chose) âme, cette énergie qui nous incite à nous façonner sur notre idéal » ; elle seule vaut quelque chose. Et elle nous fait une loi de

nous donner. Cela, chacun le peut, par la bonne volonté ; nous sommes les apôtres de la bonne volonté. A la bonne volonté nul besoin de considérations d'ordre métaphysique. La morale, ce sont « des choses à faire, c'est le programme d'une tâche ». Les solutions proposées jusqu'ici « n'atteignent le cœur et la volonté que par l'intermédiaire de l'intelligence ou du rêve. Or il ne s'agit pas de croire d'abord (entendez connaître et savoir), mais d'abord d'aimer. » Il suffit de cette foi commune, très sûre, à savoir « *que nous vivons pour quelque chose* ». Les théories divisent et soulèvent les questions sans les résoudre : que l'action bonne passe devant.

Ce programme ou ce décalogue eut, à son apparition, on s'en souvient, un grand retentissement. On ne lui ménagea pas la sympathie ; on se plut à y voir le germe d'une grande rénovation morale. Ce qu'il avait de noble et d'élevé était bien fait pour séduire les âmes, lasses de l'égoïsme de

Nietzche et du pessimisme de Schopenhauer. Cependant des esprits éclairés, comme Léon Ollé-Laprune, en signalèrent aussitôt les lacunes : sans l'accord entre les intelligences, l'unanimité morale est une chimère. Une union fondée sur la seule bonne volonté, sans souci de la vérité, se heurte à l'impossible. Il faut une doctrine sur la vie. Sans doute, « avec peu de vérité, on peut commencer, pourvu qu'on ne décide pas à l'avance que ce peu suffit et que plus nuirait ». Il y a un abîme entre « la vérité incomplète et la vérité *diminuée* » ; celle-ci est par nature inféconde [1]. — Or précisément M. Paul Desjardins se fixait un minimum de vérité qu'il prétendait ne pas dépasser.

Ces craintes ne devaient être que trop justifiées. Un lamentable avortement suivit ces manifestations brillantes. L'*Union pour l'action morale*, où quelques-uns voulaient voir un acheminement vers une doctrine complète, glissa bientôt vers une sorte de protestantisme libéral, un *moralisme* sans

(1) *Les sources de la paix intellectuelle*. Paris, 1892.

dogme. Là où se remuait, semblait-il, comme une fougue d'agir, comme un désir impétueux de marcher et d'aboutir, il y eut de belles parades de paroles : telles les conférences que Charles Secrétan, sur l'invitation de MM. Desjardins et Monod, fit à Paris, pendant l'hiver de 1894. Il y eut des programmes savamment élaborés et finement écrits, où l'on répétait que « le bonheur est dans l'oubli du bonheur, dans l'action, dans le travail, dans la vaillance, dans la collaboratipn à l'œuvre collective qui déjà nous immortalise ». L'action extérieure, j'entends l'action moralisante et fortifiante, parut moins.

Car nous ne saurions appeler moralisant et fortifiant le rôle que l'*Union pour l'action morale* prétendit jouer dans l'*Affaire*, du moins à en juger par les *Maximes à garder dans la crise présente*. On y parle de réparation à poursuivre au sujet d'iniquités commises, on y parle de cette idole qu'est le *respect de la chose jugée* à secouer, de mots sacrés dont il convient de se méfier. Il y a, à l'heure présente, un certain nombre de libertés

essentielles qui sont menacées en France. *Nous* ne voyons pas que l'*Union pour l'action morale* s'en montre fort émue (1). — Dans les questions vitales, elle veut marcher et cependant ne pas avancer.

La petite église du néo-christianisme devait avorter par cela même qui enlève toute sève au néo-criticisme : le divorce entre la science et la morale, entre la spéculation et la pratique. Ici encore, le principe que nous avons établi au début de toute cette étude manifeste sa vérité : morale isolée, morale stérile, morale sans prise sur les âmes.

Notons en passant qu'il manquait peut-être encore autre chose à cette morale de la sympathie humaine, au moins à ceux qui la prêchaient : la volonté. Oui, la volonté semble sans ressort et sans fermeté chez ces apôtres de la bonne volonté. Rien en M. Paul

(1) Voir, par exemple, sur le *Stage de scolarité*, le pour et le contre soutenus tour à tour par divers collaborateurs dans les *Bulletins* des 15 janvier, 1er mars, 15 avril 1900.

Desjardins qui rappelle la rude énergie, le fort vouloir d'un Tolstoï, énergie que donne la claire vue d'un but précis à atteindre et sans laquelle il n'est pas de fécond prosélytisme. Lui et d'autres écrivains de son groupe se montrent trop sensibles à ce qu'il appelle lui-même « la délectation des nuances mourantes ». On trouve dans leur style les recherches de délicats qui se complaisent dans leurs phrases, les grâces mièvres des raffinés. Quand on se croit la mission de régénérer la société, on ne s'attarde pas à balancer des effets de phrase. En combattant Renan et d'autres ironistes, on ne se surprend pas à les appeler « songeurs exquis », « charmants incertains ». On fonce hardiment sur eux comme sur les destructeurs de toute morale.

Nous avons quelque peine aussi à nous représenter M. G. Séailles éducateur de morale populaire. Sans doute, dans le livre qu'il a écrit sur *Ernest Renan,* il fait preuve de moins de ménagements pour cet homme dissolvant. Il a rappelé à son sujet qu' « on a sa part des fautes de tous ceux dont on

affaiblit la conscience et la volonté », que la théorie du divertissement n'est pas une solution du problème moral. Il n'a pas craint de flétrir en lui « le polisson », que laissa voir la dernière phase de sa vie. Sans doute encore, il ne veut pas qu'on creuse un fossé entre la vérité pratique et la vérité spéculative. Mais enfin on ne peut s'empêcher de penser un peu à lui quand on lit au début de sa conférence sur les *Affirmations de la conscience moderne :* « Agir n'est pas s'agiter ; on ne veut pas à vide, pour vouloir ; les prédicateurs laïques qui dépensent leur éloquence à vanter les beautés de la foi, de l action, en négligeant de dire ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut faire, ressemblent à ces choristes d'opéra qui brandissent des épées de fer-blanc, s'époumonnent à crier qu'ils courent au combat, à la gloire, et, rentrés dans la coulisse, s'essuient le front (1). »

Ces affirmations de la conscience moderne, à savoir : caractère tout intérieur de la vie morale, sincérité avec soi-même, conquête

(1) *Revue bleue*, 1er mai, 8 mai 1897.

de la liberté morale, culte de l'égalité humaine, sentiment de la solidarité et de la fraternité, mènent-elles bien loin ? Ne refusons pas l'élévation morale à ces considérations. Disons qu'elles manquent de prise sur les âmes, faute d'une pensée sûre d'elle-même qui les anime. Morale ni totalement formelle ni matérielle ; en somme, *morale d'action :* Agissez, nous répète-t-on, créez en vous l'homme, créez l'homme chez les autres. Il faudrait savoir mieux quel est cet homme à créer. Le christianisme, qu'on sent partout attaqué chez M. Séailles autant que lamentablement ignoré, savait, quoi qu'on prétende, inspirer des vertus intérieures autrement solides.

On a dit qu' « un des traits les plus caractéristiques de la pensée morale contemporaine, c'est le retour vers l'action ». Et la pensée morale a raison si elle entend simplement que le problème moral est le problème pratique par excellence, le problème qui a pour objet la direction de l'action, la recher-

che d'une règle de vie, si elle veut protester contre ces efforts constructifs qui séparent de la vie les créations morales, qui les vident de leur contenu propre, de leur rapport à l'action (1). Mais il ne faut pas, pour cela, renoncer aux théories et s'en tenir au sentiment. La vraie morale unit l'idée à l'action. Soit, parlons de *vie simple;* évitons en morale l'abus de l'analyse et aussi de la complication. Mais n'oublions pas que l'homme est raison en même temps que sentiment et activité.

« Renoncer à la vérité *objective* » pour « s'en tenir à la vérité *morale* », travailler à écarter tous les appuis extérieurs, dogmes religieux ou systèmes philosophiques pour « développer l'âme » elle-même, l'habituer à « se tenir debout toute seule », est une entreprise contre nature. C'est condamner sa vie à se traîner à travers les hésitations et les incertitudes, les tristesses et les déceptions. Naît, un jour, le besoin de donner à sa marche un but par l'amour. Alors on rêve

(1) Voir, dans *Morale sociale*, l'*Unité morale*, par M. Bernès, pp. 45-48.



« d'amener des âmes plus nombreuses à l'intelligence et au désir des objets d'amour les plus proches ». Et précisément parce qu'on a prétendu écarter toute conception philosophique, on en est réduit avec M. Maurice Pujo à présenter à leur amour des objets du genre de ceux-ci : « Lois politiques et sociales harmonisant mieux les faits, rendant la vie moins artificielle, plus réelle ; — œuvres concrètes d'art qui émouveraient ; — actes de courage qui entraîneraient ; — quelque chose de plus simple encore, qui reprendrait seulement sa vraie valeur, comme la chanson du pâtre dans la plaine, celle du vent dans les feuillages, un rayon de soleil sur un toit (1)... » — Maigre nourriture pour l'âme humaine.

VI

C'est encore une nourriture trop creuse, une règle trop peu sûre, trop dénuée d'autorité pour la sensibilité et l'activité que la

(1) *La Crise morale*, par Maurice Pujo. 1898, pp. 252-261.

règle demandée par certains moralistes au seul sentiment du beau. Car il y a une morale *esthétique*, fondée sur l'admiration. Les Grecs avaient jadis professé le culte de la beauté ; ils avaient cru à la vertu moralisante du beau, expression achevée de l'ordre et de l'harmonie. De nos jours, la morale esthétique aime assez l'allure mystique. Elle procède par une méthode d'intuition et de synthèse, qui fournit des vues d'ensemble, des échappées sur la profondeur des choses, plutôt qu'une analyse rigoureuse et précise.

A la suite de Biran et de Schelling, avec M. Ravaisson, elle cherche l'origine de la beauté dans un principe supérieur tout ensemble à la raison et à la nature, conséquemment « surnaturel » suivant une expression familière à celui-ci. Si le bon s'explique par le beau, la beauté, du moins la beauté suprême se ramène à ce qui est comme le fond du divin, la bonté. L'amour admiratif est la vraie vie morale. L'esthétique, qui nous apprend à aimer le beau idéal et « surnaturel », fait « de grâce et de tendresse »,

« s'identifie à la morale ; elle devient la philosophie elle-même ». [1]

C'est encore un apôtre de la beauté, apôtre enthousiaste, que Ruskin. Pour lui, comme aussi pour Tolstoï, l'homme est né non pour penser, mais pour aimer, pour aimer tout ce qui est beau. Et le beau ne se trouve que dans la nature. Ruskin déclare la guerre à « la civilisation actuelle fondée sur l'industrie et sur l'argent. Il nous crie que la vraie vie est de jouir du ciel, de respirer l'air pur, de boire l'eau limpide du ruisseau, de travailler de ses mains. Et il veut renverser la cheminée d'usine dont la fumée nous cache le ciel, et la fabrique qui souille notre eau [2]. »

Qu'il y ait dans l'art et dans la nature un instrument puissant d'éducation morale, per-

(1) *La Philosophie en France au* XIXe *siècle,* par F. Ravaisson. 3e édit. Paris, 1899, pp. 246-253 ; — *Critique des systèmes de morale contemporains,* par A. Fouillée, pp. 319-321.

(2) *Morale sociale. Classification des idées morales du temps présent,* par A Darlu, p. 34.

sonne ne le niera. Mais cet instrument peut-il se suffire à lui-même ? Il existe un art qui élève et un art qui déprime ; l'art a besoin d'une règle, qu'il trouvera précisément dans la morale. Pour être interprêtés, l'art et la nature demandent une âme déjà préparée, et c'est la morale qui la prèparera. La nature agit comme un milieu favorable à l'idée morale, mais ne la suggère pas directement. Le plus beau pays peut être habité indifféremment par des populations abruties et des populations à haute culture morale. « Purifiez la vie par la puissance souveraine de l'art », disent les esthètes. L'art peut affiner l'esprit et le sentiment, parachever dans l'âme l'élévation et la délicatesse naturelles ou acquises. Il ne lui apprendra pas la justice et le devoir : l'Italie de la Renaissance brillait de tous les raffinements de l'art et était en proie aux passions brutales.

Faisons appel à la nature et à l'art pour moraliser le peuple, mais seulement comme à une force accessoire. Ceux-là qui, à l'exemple de M. Ravaisson, comptent le plus sur la force du beau, le ramènent, nous l'avons

vu, au bien : thèse inexacte qui confond dans l'être des éléments qui doivent rester distincts, mais thèse qui, à sa manière, proclame l'insuffisance moralisatrice du beau laissé à lui seul.

L'âme humaine sera-t-elle réduite à choisir entre les morales naturalistes et les morales idéales, qui, les unes et les autres, corrompent ou déforment plus ou moins grièvement l'objet même de la morale, qui le réduisent à des notions inférieures dépourvues de moralité, ou en minent toute la valeur en le vidant de ce qui lui donne force et résistance ?

« Fils d'une génération *sans Dieu*, écrivait naguère M. H. Fierens-Gevaert (1) j'ai été élevé en libre penseur. Traversant, un après-midi, l'église de Saint-Germain l'Auxerrois, j'entendis un bruit de voix dans un des bas côtés. Un prêtre, avec des mots très simples, donnait une leçon aux catéchumènes

(1) *La Tristesse contemporaine*. Paris, 1899, pp. 149-150.

réunis dans la chapelle. Sa parole grave vibrait doucement dans les arceaux. Les enfants l'écoutaient avec une pieuse attention... Un grand mystère de bonté et d'éternité planait sur les choses. Soudain, les voix enfantines entonnèrent un cantique qui monta dans la haute voûte comme une musique céleste. Je me sentis pris d'un grand trouble, mon cœur se fondit dans une sensation de bonheur puéril et des larmes coulèrent sur mes joues. Je compris ce jour-là combien la morale de l'Eglise est supérieure... et pourquoi elle seule peut semer de la poésie et de la beauté dans notre vie. »

Morale, en effet, supérieure aux morales naturalistes ou idéales, morale qui non seulement sème notre vie de poésie et de beauté, mais encore lui donne consistance et stabilité, morale qui éveille en nos âmes plus qu'un bonheur puéril, qui les pénètre du sentiment de la paix dans la vérité trouvée. Cette efficacité, la morale chrétienne la tient, pour les croyants, surtout de ce qu'elle possède de révélé. Mais il y a dans cette morale une part considérable établie sur la rai-

son, par où elle se confond avec ce qu'on peut appeler la morale spiritualiste traditionnelle.

C'est cette morale qu'il nous reste à exposer.

CHAPITRE V

MORALE DE L'ORDRE

Dans le spiritualisme traditionnel, l'acte humain est bon qui tend à l'objet convenable, tendance d'intention et d'exécution. La convenance a sa raison dernière dans la conformité à l'*ordre*, à l'ensemble des relations qui unissent les êtres. Conformité consciente et libre qui distingue l'activité morale de la fonction organique ; conformité à l'ordre général qui rattache la morale à l'universalité des êtres. — Cette conformité est obligatoire parce que l'ordre est la propriété du suprême ordonnateur. Bien de la faculté et bien de l'homme Tout bien n'est pas obligatoire. Devoir est hétéronome et transcendant. — Toute action conforme à la nature perfectionne la nature : mérite. Le mérite croît avec l'exactitude et l'ampleur de la conformité à l'ordre. Démérite, péché mortel naturel. — Application à l'ordre surnaturel.

A étudier quelques-unes des solutions du problème moral proposées par nos contemporains, on a pu remarquer une double attitude en sens opposé. Les uns ramènent les idées morales à des notions physiologiques ou mécaniques : le bien se confond avec l'utile, le devoir avec l'intérêt de l'individu ou de l'espèce, la morale n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle. Pour les autres, le monde moral est ainsi constitué

dans sa réalité propre qu'il forme un monde à part, sans communication avec le reste. Selon ces derniers, ou bien, les concepts moraux, vertu, devoir, mérite, sont des objets transcendants, qui planent dans une superbe indépendance ; la critique n'y atteint pas ; c'est le royaume de l'autorité souveraine qui s'impose pour elle-même à la raison. Ou bien, ces concepts naissent au sein de la conscience, produit et expression de la seule liberté ; trop impalpables pour donner prise à la raison, ils ne se laissent saisir que par le sentiment, qui les affirme, sans les analyser, de peur de les dénaturer ou de les faire évanouir.

Double attitude qui nous semble également fausse. D'une part, la raison affirme et prouve la distinction du monde moral d'avec le monde organique. D'autre part, elle se refuse à admettre l'isolement des vérités morales. Quand tout se tient dans le monde des êtres, quand toute réalité est enserrée dans le tissu de relations multiples, quand tout ébranlement en une partie du système se fait sentir en chaque point de

l'ensemble, comment accepter une réalité détachée de toute autre réalité, un anneau totalement séparé de la chaîne commune ?

Ne peut-on concevoir la morale d'une manière à la fois distincte et unie à l'égard du reste ?

Parmi les représentants du spiritualisme traditionnel, allons droit à celui qui en a présenté l'exposé le plus synthétique. Demandons à saint Thomas la réponse faite par ce spiritualisme aux trois questions qui embrassent tout le domaine de la morale fondamentale : Qu'est-ce que le *bien ?* Qu'est-ce que le *devoir ?* Qu'est-ce que le *mérite ?*

I

C'est au cœur même de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils* (1) que saint Thomas aborde ces questions. Il voit dans la morale moins l'application finale, la conclusion ultime, le couronnement d'un ensemble de principes théo-

(1) *Somme théologique*, I-II ; – *Somme contre les Gentils*, liv. III.

riques, qu'un fragment, un système particulier de cette ordonnance universelle, suivant laquelle tout être tend à sa fin suprême et est régi par sa cause première.

Tout d'abord, la notion de *bien* est rattachée à une notion plus large. « Il convient, dit saint Thomas, de parler du bien et du mal dans les actions humaines suivant la façon dont on parle du bien et du mal dans les choses matérielles. Ces choses sont bonnes dans la mesure où elles possèdent de la réalité : les notions de bien et d'être sont réciproques... Ainsi les actions humaines dans la mesure où elles participent de l'être, dans la même mesure participent de la bonté. Par contre, dans la mesure où elles s'écartent de la plénitude d'être convenable aux actes humains, dans la même mesure elles s'éloignent de la bonté et sont dites mauvaises (1). »

Et dans quels éléments une chose puise-t-elle la plénitude d'être qui lui est due ?

« L'élément premier de cette plénitude se

(1) *Som. théol.*, q. XVIII, art. 1.

tire de tout ce qui établit un être dans son espèce. Un objet quelconque est spécifié par ses éléments formels » ; par exemple, l'œil par ce qui lui donne la faculté de voir. « Mais l'action tire sa spécification, sa qualification de son objet, comme tout mouvement l'emprunte de son terme » : la vision est ainsi dénommée de la lumière ou de la couleur perçue par l'œil. Par suite, « l'acte humain emprunte sa bonté fondamentale à la convenance de l'objet auquel il tend [1] » : l'amour est bon ou mauvais selon que l'objet aimé convient ou non à la nature de celui qui aime.

Quand on parcourt superficiellement ces passages de saint Thomas — et la même chose pourrait se dire de beaucoup d'autres — on est tenté de n'y voir que des *truismes*. Cela est évident, pense-t-on, et cela n'apprend rien de nouveau. Observation ou reproche qui s'adresse également à toute doctrine de bon sens. Et cependant, à y

(1) *Som. théol.*, I-II, art. 2.

regarder d'un peu plus près, on remarquera que, dans ces deux seules citations, saint Thomas renferme beaucoup de choses par où il s'oppose aux doctrines que nous avons précédemment exposées : la moralité n'est pas une notion isolée ou transcendante, sans analogie dans le reste des concepts ; ce n'est pas non plus une notion qui se suffise à elle-même ; il convient d'en faire l'épreuve, la *critique*, d'en chercher les éléments et les fondements ; elle ne fait pas l'objet d'une foi aveugle, d'une adhésion de sentiment.

Poursuivons la lecture de saint Thomas avec l'intention de pénétrer sous la lettre.

Que faut-il entendre proprement par objet d'un acte moral ? L'acte humain, par cela même qu'il est volontaire, renferme un double élément : un élément interne, l'intention ; un élément externe, l'exécution. Chacun de ces éléments ou de ces aspects peut avoir son objet propre : telle l'action du voleur qui dérobe pour se livrer à l'incon-

duite, du riche qui fait l'aumône pour obtenir la réputation d'homme généreux. On réserve le nom strict d'*objet* au terme auquel aboutit l'élément extérieur : c'est à lui que l'acte tend comme de son poids naturel. De lui-même, le vol enrichit le voleur ; d'elle-même, l'aumône soulage le pauvre. On appellera plutôt *fin* le terme de l'élément interne, de l'intention, ce à quoi l'action est rapportée par la volonté de l'agent. En fait, ce terme remplit aussi le rôle d'objet. Ainsi un acte humain, selon que ces deux éléments coïncident ou sont distincts, est susceptible soit d'une seule, soit d'une double convenance ou disconvenance, soit tout ensemble de convenance et de disconvenance, de bonté et de malice, selon l'aspect sous lequel on l'envisage [1].

Par cette doctrine, saint Thomas repousse les morales purement *matérielles* auxquelles aboutiraient logiquement les théories positivistes : cela est moral qui est utile de fait soit à l'individu soit à l'espèce. Il repousse

(1) *Som. théol.*, I-II, q. XVIII, art. 6.

également toutes les morales *formelles* à la façon kantienne : toute la moralité se tire de l'intention; celui-là agit bien qui agit sous l'inspiration d'un bien à accomplir, d'un devoir à remplir, la matière ou l'objet de l'acte importe peu. Pour saint Thomas, la pleine et intégrale moralité de l'acte découle à la fois de l'objet auquel il tend par sa pente naturelle et de la fin à laquelle la volonté de la personne le rapporte. Il n'est pleinement moral que s'il atteint à la convenance sous ce double aspect.

Mais quelle est la raison dernière qui rend cet objet et cette fin convenables? Nous touchons ici au fondement ultime de la moralité. Il s'agit de trouver le point fixe sur lequel s'appuie tout le reste. — La raison dernière de la convenance morale, répond saint Thomas, c'est la conformité à l'ordre objectif des choses, à l'ensemble des relations qui unissent entre eux les êtres. Cet ordre, en tant qu'il nous est manifesté par la raison, peut s'appeler l'*ordre de la raison*, « ordo

rationis [1] ». Il a en Dieu sa réalité suprême, dans le domaine de l'intelligibilité. Dieu, qui a créé et qui gouverne le monde, voit en son essence comment doivent être disposées les choses pour réaliser la fin totale de l'univers. Cette connaissance, en tant qu'elle est appliquée efficacement à procurer l'ordre, est dite *providence* de Dieu, forme supérieure de sa prudence ou de sa sagesse, inclinant la volonté à agir ; en tant qu'elle est propre à servir de mesure à l'activité des êtres créés, elle constitue la *loi éternelle* [2].

Comment connaître cette loi pour l'observer ? L'ordre idéal, Dieu l'a réalisé dans l'univers. Il a disposé les êtres d'une façon hiérarchique, il a établi entre eux une gradation naturelle selon leur perfection, leur valeur, en somme leur plus ou moins grande participation à la réalité. Les êtres forment entre eux un système, un concert. Se conformer à cette gradation naturelle des choses créées, à cette hiérarchie des

(1) *Som. théol.*, I-II, q. XVIII, art. 8 ; — q. XIX, art. I, *ad*3m.

(2) *Ibid.*, q. XIX, art. 4 ; — q. XCI, art. 1 ; — I, q. XXII, art. 1 ; — *Questions disputées. De veritate*, q. V, art. 1, c., et *ad* 6m.

êtres, c'est agir bien ; l'enfreindre, c'est agir mal (1).

Chaque catégorie d'êtres est soumise à cette loi. Elle l'observe en suivant « la pente qui l'incline aux actes et aux fins qui lui sont propres », ou qui lui conviennent. La même tendance se rencontre dans les créatures raisonnables, mais à l'état conscient. Cette tendance naturelle consciente porte le nom de *loi naturelle*, imitation en raccourci, écho, dérivation de la loi éternelle. C'est donc en interrogeant sa conscience, en se reportant aux tendances conscientes qui l'inclinent à mettre d'accord sa conduite avec l'ordre des êtres, que l'homme connaît la loi éternelle, la règle suprême de ses actes. « L'ordre hiérarchique des préceptes de la loi naturelle, dit saint Thomas, suit l'ordre

(1) Pour M. Brunschvicg, la perfection morale consiste à s'adapter à l'ordre idéal des joies (*Morale sociale*, chap. x). Doctrine qu'il serait aisé de ramener à celle que nous exposons, à condition de dire sur quoi se règle cet ordre idéal, mais qui, chez son auteur, demeure trop subjective et aussi trop étroite.

hiérarchique des inclinations naturelles (1). »

Voilà ce qu'on peut appeler la *morale de l'ordre ;* morale profondément conforme à l'esprit de la science : la règle qu'elle propose est précisément le respect de cette harmonie, de cette unité hiérarchique que la science reconnaît dans le monde. Elle prend l'homme avec les diverses relations qui l'unissent au reste des choses et lui dit que le bien moral consiste à respecter ces relations, à agir en s'inspirant de ces relations. Cependant elle ne fait pas de l'homme un rouage aveugle du mécanisme universel. C'est librement que celui-ci se conforme à l'ordre. La raison grâce à laquelle l'homme se propose à lui-même une fin, la liberté grâce à laquelle il y tend spontanément et sans contrainte élèvent son activité du rang de fonction organique au rang d'opération morale. Le concept de la mora-

(1) *Somme théologique*, I.-II, q. XIX, art. 10 ; — q. LXXI, art. 6 ; — q. XCI, art. 2 ; — *Somme contre les Gentils*, liv. III, cap. CXXI, CXXIX, CXXXIX : « Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. Quanto magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia. »

lité est ainsi distinct sans être isolé. D'autre part, l'ordre proposé à l'homme est l'ordre universel. Il ne s'agit plus d'une morale tronquée et incomplète comme sont les morales égoïstes, les morales altruistes, les morales collectives.

Les relations auxquelles l'homme mesure son action dépassent les bornes mêmes de l'humanité. Elles embrassent tous les êtres, depuis les créatures inférieures jusqu'à la cause suprême et universelle. La vraie justice, la justice complète veut la dépendance des unes, l'absolue indépendance de l'autre. Elle s'y conforme, elle s'y complaît. Elle veut Dieu à Dieu : impossible pour une volonté même infinie de monter plus haut.

II

La conformité de la volonté humaine à l'ordre universel est convenable : est-elle *obligatoire ?* Elle est un bien : est-elle un *devoir ?* La loi naturelle est-elle non seulement indicative, mais *impérative ?*

La raison, qui nous manifeste l'ordre

universel, nous fait en même temps connaître que cet ordre ne nous appartient pas, qu'il est la propriété du suprême ordonnateur. Celui qui l'a conçu par sa sagesse, en poursuit efficacement, avons-nous dit, la réalisation par sa providence. La constance des êtres irraisonnables à se conformer à leur nature, par suite à cet ordre universel, nous révèle déjà, d'une certaine manière, la volonté du suprême auteur. Chez les êtres irraisonnables, cette constance est nécessité. L'*obligation* de faire le bien n'est que la nécessité qui incombe à tout être d'agir suivant ses relations naturelles, ou de tendre à l'objet convenable, nécessité transportée en un sujet intelligent et libre. Par l'intelligence, l'homme a conscience de cette loi ; par la liberté, il s'y soumet spontanément. Mais en même temps sa conscience lui dit qu'il *est tenu* de s'y soumettre (1).

C'est là précisément le sens des incli-

(1) Saint Thomas, *Somme théologique*, I-II, q. XCIII ; q. XCIV, art. 2. — Voir M d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame. Carême de 1891. Les Fondements de la moralité.* Paris, 1891, p. 150-155, et 399-405.



nations que l'auteur de la nature a mises en nous. Ces inclinations, qui répondent à l'ordre objectif des choses, manifestent à l'homme ce qui est convenable, ce qui est bien ; et tout ensemble elles se révèlent comme l'expression d'un ordre que l'homme n'a pas constitué, mais qu'il trouve établi et voulu par Celui de qui tout dépend; par suite, elles se présentent comme obligatoires. L'homme y lit non seulement son bien, mais son devoir. Il voit que la loi naturelle est plus qu'un idéal de perfection, que c'est une règle à laquelle il est tenu de se conformer, que la loi éternelle, manifestée par ces inclinations, mérite un souverain et constant respect, qu'elle défend et qu'elle ordonne (1).

Et qu'on ne dise pas que parmi les incli-

(1) Saint Augustin : « Illa lex quæ summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est... Ut igitur breviter æternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. » (*De libero arbitrio*, I, 6.) — « Lex vero æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, pertubari vetans. » (*Contra Faustum*, XXII, 27.)

nations naturelles, il en est certaines que l'homme doit réprimer et combattre, et qu'ainsi il ne saurait trouver là l'expression de sa règle de conduite. Saint Thomas répond à cette difficulté : « Quand plusieurs éléments entrent en composition d'un tout, il arrive qu'une chose convient à l'un d'eux, selon sa nature *particulière*, et qu'une autre lui convient, selon la nature *du tout*. Suivant cette considération, il est naturel à l'appétit concupiscible de tendre à la délectation sensible ; mais si l'on prend ce même appétit comme appétit *humain*, il lui est naturel de tendre à son objet sous la conduite de la *raison*. Ainsi le mouvement sans frein qui le porterait vers son objet, ne lui est pas naturel en tant qu'il est faculté *humaine*. Il faut dire plutôt qu'à ce point de vue il est contre sa nature(1). »

Que la sensibilité de l'homme aime les beaux sons et les belles couleurs, cela est bon et convenable, puisque cela lui est naturel. Mais la sensibilité, qui est faculté

(1) *In lib. Sent.*, II, dist. 30, q. I, art. 1 *ad* 4m.

maîtresse chez l'animal, dans l'homme, être raisonnable, doit rester sous l'empire de la raison. Par suite, tout mouvement de la sensibilité que la raison ne conduit pas, ne domine pas, est vraiment contraire à la nature humaine, est désordonné, déréglé, moralement mauvais. Nous sommes tenus de subordonner les facultés inférieures aux facultés supérieures.

Nous avons donc le devoir de tendre à l'objet qui nous convient en vertu de nos relations naturelles. Est-ce à dire que la sphère du devoir s'étend aux limites mêmes de la sphère du bien ; en d'autres termes, que tout bien est obligatoire ? Nullement. Dans l'énoncé de notre devoir, le spiritualisme traditionnel a coutume d'unir ensemble ces deux formules : « Il faut faire le bien, il faut éviter le mal [1]. » Comme s'il disait : Nous sommes tenus à faire le bien en tant qu'il est opposé au mal. Nous ne sommes

(1) Voir en particulier saint Thomas, I-II, q. XCIV, art. 2.

pas obligés à faire tout bien, par suite le *mieux*. Ce qui nous est imposé, c'est le bien dont l'absence apporterait à notre nature une disconvenance positive.

Et saint Thomas, cherchant à préciser l'étendue de nos obligations, enseigne qu'elles s'étendent aux inclinations *premières, fondamentales, essentielles* de la nature : « Ad quæ natura .. *primo* inclinat. » Il en donne quelques exemples : tendance à ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu, tendance à ce qui est nécessaire à la conservation de l'espèce, tendance à ce qui est nécessaire à l'exercice des facultés proprement humaines ; par suite est défendu ce qui va directement à la destruction de l'individu, à la destruction de l'espèce, à la corruption de nos facultés ; tel le suicide, les vices de la chair, l'oubli des enfants à élever, tout procédé contraire à la vie sociale, l'ignorance volontaire à l'égard des vérités premières. (1)

Ainsi subsiste la ligne de démarcation

(1) *Somme théologique*, I-II, q. XCIV, art. 2 et 3.

traditionnelle entre les choses de précepte et les choses de conseil. Et cette ligne de démarcation, les philosophies qui s'inspirent plus ou moins de Kant ont peine à la maintenir ou même l'effacent simplement. La raison en est facile à saisir. Toutes ces philosophies, nous l'avons vu, partent du devoir comme de la notion toute première en morale ; elles superposent le bien au devoir, au lieu d'établir le devoir sur le bien. Le bien sera ce qu'il *faut* faire. En conséquence, tout bien sera obligatoire, et nous serons tenus à tout ce qui nous apparaît bien, fût-il le mieux. Confusion contre laquelle la raison et la conscience protestent. Elles n'appesantissent pas à ce point le caractère impératif de la loi naturelle. Aller positivement contre cette loi est toujours mal : ici la prohibition est absolue. Agir conformément à cette loi est toujours bien : mais la loi naturelle ne commande pas de façon impérative tous les actes qui se trouvent être conformes à l'ordre. Ce serait obliger l'homme en tout et partout au plus parfait, à l'impossible. Cela seul, comme dit saint Thomas, est pro-

prement et nécessairement obligatoire, sans quoi les tendances essentielles de la nature ne sauraient subsister.

Mais la différence capitale qui sépare la morale spiritualiste traditionnelle de toutes les morales dérivées du kantisme, porte sur la question de l'*autonomie* de la volonté et de l'obligation. Dans ces morales, c'est la volonté qui se dicte à elle-même sa loi. La dignité de la personne humaine, qui est *fin en soi*, ne souffre pas, dit-on, qu'elle reçoive sa règle du dehors. Bien plus, toute règle imposée du dehors serait incapable d'engendrer une véritable obligation; elle ne pourrait faire l'objet d'une soumission spontanée et libre, partant morale.

Le spiritualisme traditionnel entend les choses de façon tout opposée. L'homme, en sa qualité de créature, est un être essentiellement dépendant. Il peut en coûter à son orgueil de l'avouer, mais la vérité est là qui le lui crie, et, en somme, l'homme n'est grand qu'en se conformant à la vérité. Si l'homme

tient d'un autre son origine, son point de départ, il tient aussi d'un autre sa fin, son point d'arrivée, par suite la règle à laquelle il doit soumettre sa conduite pour aller d'un terme à l'autre. Il est contradictoire qu'un être contingent ne relève que de lui-même dans la disposition de ses actes, qu'un être dépendant par le fond de sa nature soit le sujet d'une morale indépendante. L'homme se sent obligé, astreint à un devoir : toutes les morales, non purement et simplement naturalistes, le reconnaissent. Mais obligation et devoir disent précisément relation de dépendance à l'égard d'un être extérieur et supérieur.

Et voilà la raison de ce qu'on appelle l'*hétéronomie* et la *transcendance* de la morale spiritualiste : oui, c'est envers l'Être suprême, envers Dieu, que l'homme est obligé, et la raison dernière de l'obligation qui le lie est que l'ordre universel, dont il fait partie à titre de créature libre, est non pas son œuvre, mais l'œuvre de cet Être suprême qui en veut la réalisation. Et il faut ne pas comprendre la liberté pour dire que la soumis-

sion à une règle extérieure ne peut pas être volontaire, spontanée, morale.

III

Une troisième notion fondamentale en morale, après celles de bien et de devoir, est la notion de *mérite*.

Le mérite peut se prendre de deux façons. Ou bien il s'entend de la rétribution qu'un acte demande à titre de retour de justice pour l'avantage procuré à autrui. C'est de cette manière que jadis on semble l'avoir envisagé principalement, par exemple saint Thomas qui, en ce sens, fait du mérite un droit à la récompense, au salaire, *præmium, merces* (1). Ou bien il signifie la conséquence même qui suit naturellement notre acte moral. Si l'homme excerce sa faculté d'agir conformément à l'ordre, il se perfectionne, et cela d'une nécessité essentielle, puisqu'il agit en conformité avec sa nature. Chaque faculté se perfectionne,

(1) *Somme théologique*, I-II, q, CXIV ; q, XXI, art. 3.

par l'exercice convenable. Plus particulièrement, la volonté acquiert par une activité conforme à la règle un accroissement de perfection, de perfection morale. On peut désigner cet accroissement de perfection par le mot *mérite*. Par contre, l'homme veut-il se soustraire à l'ordre : il perd de sa perfection, il se dégrade, il démérite, et cela encore d'une nécessité inéluctable puisqu'il exerce son activité contrairement à sa nature propre.

Ce sens n'était pas inconnu aux anciens. « Partout, écrit saint Thomas, où existe un ordre en vue d'une fin, il est nécessaire que la réalisation de l'ordre conduise à la fin, que la défaillance à l'égard de l'ordre exclue de la fin... Or Dieu a ordonné les actes humains en vue d'une fin bonne à atteindre. Il suit donc de nécessité que, si cet ordre est observé, ceux qui s'avancent par lui, atteignent la fin bonne, en quoi consiste la récompense ; que ceux qui s'en éloignent par quelque faute, en soient exclus, en quoi consiste la punition (1). »

(1) *Somme contre les Gentils*, liv. III, cap. CXL.

Mais la fin de l'homme n'est pas quelque chose d'ajouté artificiellement à sa nature. C'est le plein développement, le complet épanouissement de sa nature même. Il y a ainsi un lien de nature entre la conduite réglée de l'homme et sa perfection, par suite aussi entre la vertu et le bonheur ; c'est ce qu'on peut appeler *mérite naturel.*

Notons que cette ascension ou cette dégradation naturelle, considérée au point de vue moral, atteint directement la faculté proprement humaine et morale, celle qui a précisément le pouvoir de se conformer ou de se soustraire librement à l'ordre universel que lui manifeste la raison, à savoir la volonté. La volonté est le sujet propre du mérite et du démérite. D'autant que cet ordre universel est immuable, imprescriptible, hors de nos atteintes physiques ; nous ne pouvons le transgresser que par l'intention, comme c'est aussi par l'intention que nous nous plions à lui : or l'intention est du ressort de la volonté.

Mais comment mesurer la valeur morale d'un acte ?

Plus complètement un acte sera conforme à l'ordre, plus croîtra sa valeur morale. Je mange parce que j'ai faim : acte d'honnêteté naturelle ; je travaille pour gagner de quoi vivre : acte d'honnêteté naturelle. Faisant cela, je me conforme à la relation naturelle qui existe entre la manducation de la nourriture et l'apaisement de la faim, à cette autre relation, fondée aussi en nature, qui veut que le travail fournisse à l'homme le moyen de sustenter sa vie. L'honnêteté de l'acte se proportionne à la valeur de l'ordre partiel dont cet acte est l'expression. Et si je prends les procédés convenables, c'est-à-dire encore ici les procédés conformes à l'ordre, j'obtiendrai ce que mon acte *mérite* (si l'on peut, dans le cas présent, user de ce mot) : j'apaiserai ma faim, je me procurerai de quoi vivre. Je suppose d'ailleurs que ma volonté laisse cet ordre partiel prendre la place qui lui revient dans l'ordre général : chose que cet ordre partiel fera de lui-même si l'on n'y met pas obstacle.

Mais voici un homme qui mange pour le plaisir de manger, qui travaille précisément pour amasser de l'or, qui s'attache tellement à ce plaisir ou à ce gain qu'il y constitue pour le moment sa fin suprême, c'est-à-dire qu'il tend par sa volonté à soustraire un ordre partiel à la relation naturelle qui le rattache à l'ordre universel. L'acte devient, du fait de la volonté, *désordonné*, déréglé, par suite moralement mauvais. L'acte matériel pourra obtenir ce à quoi ses éléments naturels sont proportionnés : contenter le sens du goût, accumuler entre mes mains de l'or. La volonté, par son défaut de rectitude, éprouvera une déchéance morale, subira une diminution de valeur morale : ce sera le *démérite* naturel.

Par un procédé contraire, l'acte de manducation ou de travail, soit manuel, soit intellectuel, peut monter en valeur morale. Il est dans l'ordre que le moins parfait soit rapporté au plus parfait, l'inférieur au supérieur. Je puis manger ou travailler non seulement pour éviter la faim et la misère, mais pour permettre à mes facultés intellec-

tuelles et morales de s'exercer suivant leur destination naturelle, en vue du vrai et du bien, pour les mettre à même de remplir la fonction qu'elles ont et que j'ai à remplir ici-bas, que cette fonction regarde plus spécialement mon bien et ma perfection propre, qu'elle regarde le bien et la perfection du prochain. Dans la proportion où l'ordre s'élargit et s'élève, où il englobe plus d'échelons et de rapports, dans la même mesure grandit la valeur morale de l'acte. Et si l'intention embrasse l'ordre naturel dans toute son ampleur, l'acte sera naturellement parfait.

Que faut-il pour qu'il en soit ainsi ? Il faut, d'une part, que ce vrai et ce bien, que l'homme prétend finalement connaître et aimer, soient non tel objet particulier et dérivé, mais le vrai suprême et le bien suprême, lesquels se confondent avec Dieu. Il faut, d'autre part, que l'homme reconnaisse, de façon plus ou moins explicite, que l'ordre du monde, auquel il s'adapte, est placé sous la dépendance de Dieu, qu'il est l'expression multiple au dehors de ce que

Dieu est dans une parfaite unité au dedans, ordre général des choses que contemple la sagesse divine et dont la volonté divine veut nécessairement le maintien. Par suite, pour adhérer à l'ordre des choses dans toute sa plénitude, il faut y adhérer avec cette vue qu'il vient de Dieu, qu'il est décrété et voulu par la volonté nécessaire de Dieu.

La morale naturelle est donc loin d'être une morale indépendante, une morale autonome, une morale laïcisée. Bien plus, l'homme qui enlèverait délibérément et sciemment à ses actes leur couronnement naturel, qui, par une volonté formelle, prétendrait en écarter leur point d'attache avec Dieu, qui s'enfermerait ainsi en lui-même et dans un système dont Dieu est exclu, manquerait aux conditions essentielles et primordiales de l'ordre, qui sont sa dépendance à l'égard de Dieu : son acte serait profondément désordonné et immoral.

Supposons l'homme dans l'état de pure nature ; cette disposition volontaire à exclure Dieu aurait pour conséquence naturelle, pour démérite naturel, d'établir la volonté hu-

maine en dehors de toute relation avec Dieu : ce serait le *péché mortel naturel*. Et si l'homme mourait en cette même disposition, ce serait l'éloignement volontaire de Dieu à jamais consommé : *damnation naturelle*. Au contraire, l'homme, fidèle à l'ordre des choses pris dans toute son ampleur, vivrait ici-bas dans l'état de *justice naturelle ;* mourant en cette fidélité, il mériterait d'y être maintenu indéfiniment : *béatitude naturelle* par la possession de Dieu connu et aimé.

IV

Toute la doctrine que nous venons d'exposer s'applique, avec la transposition nécessaire, à l'ordre surnaturel. Cet ordre enferme et perfectionne l'ordre naturel, comme l'ordre de l'intelligence s'ajoute à l'ordre de la sensibilité pour l'achever et le compléter.

L'ordre surnaturel est constitué par l'ensemble des moyens qui ont pour objet et terme la possession directe de Dieu. Aux divers éléments qui forment l'ordre naturel tout entier s'ajoutent les moyens que nous

tenons de la foi et de la révélation. Dans l'économie actuelle du monde, un acte n'a sa perfection morale intégrale que s'il est rapporté d'une façon ou d'une autre à cet ordre. L'homme s'attache-t-il à un objet, à un bien particulier parce qu'il y voit une participation du bien suprême, de Dieu, tel que celui-ci nous est manifesté par la foi, ou parce que ce bien nous est proposé par la volonté souveraine de ce même Dieu : son acte revêt la valeur de la justice parfaite ou de la *sainteté*. Fait sous la grâce de Dieu, il a pour *mérite* de placer l'âme dans l'état de justice surnaturelle ou de l'y promouvoir ; et si l'âme est trouvée par la mort dans cet état, elle méritera d'être établie en possession réelle du bien auquel elle s'était attachée définitivement, en possession même de Dieu : c'est la béatitude achevée de tous points. Par contre, tout acte de la volonté qui exclut délibérément tout rapport à cette fin suprême, constitue l'homme en état d'aversion à l'égard de sa fin : c'est ce que les théologiens appellent *péché mortel ;* et la damnation n'est que la fixation déplorable de l'âme en cet état.

L'expression *sanctions de l'autre vie* désigne la possession de Dieu considérée comme félicité et comme récompense, la privation de Dieu considérée comme malheur éternel et comme châtiment. Cette sanction, on vient de le voir, n'a rien d'arbitraire ; c'est le prolongement même de l'état où l'homme s'établit volontairement. « L'arbre reste là où il tombe », dit l'Ecriture. L'homme, en produisant les actes qui conviennent à sa nature, atteint sa fin qui est en même temps sa perfection ; et il goûte le bonheur là où se trouve sa perfection. De même, en se détournant de sa fin, il se dégrade et se rend par le fait même malheureux (1).

(1) Saint Augustin : « Inde necesse est ut fiat homo beatus unde fit bonus. » (*Epist.* 130, cap. II, n. 3.) — Nous savons par la foi qu'à la privation de Dieu s'ajoutent, pour le pécheur, certaines peines positives désignées dans l'Ecriture par le nom de feu : feu réel, selon l'enseignement traditionnel de l'Eglise, non simplement symbolique ou figuré. Nous connaissons assez par ailleurs l'ordre gardé en toutes choses par Dieu, ordre conforme à l'essence des êtres, pour être assuré que cette peine n'a pas été établie par un décret capricieux. Nous pouvons

La morale naturelle de l'ordre se rencontre ébauchée dans Aristote qui, traitant de l'objet des actions humaines, ajoute au principe de la poursuite du bonheur le principe de la convenance, idée et mot qu'on retrouve dans toutes les écoles spiritualistes venues après. Elle est enseignée plus expressément par les doctrines morales fondées sur le concept de *Nature*. « Chaque être a sa constitution naturelle ; et l'ensemble de toutes ces natures forme un ordre, une hiérarchie qui est l'économie divine du monde. Pour réaliser toute la vertu de notre être et pour arriver au bonheur, nous n'avons qu'à agir selon la nature (1) : *Sequere naturam.* »

ainsi affirmer que ce feu, dont la nature intime nous échappe, a un rapport rationnel avec l'état des âmes dites pécheresses. Les peintures et les descriptions que l'on fait parfois de l'action du feu sur les corps et sur les âmes des damnés ne sauraient avoir qu'une valeur de comparaison ou d'analogie, comparaison ou analogie fondée d'ailleurs sur ce principe que l'ordre naturel est à l'image de l'ordre surnaturel.

(1) Darlu, *la Morale chrétienne et la conscience contemporaine,* dans la *Revue de Métaphysique et de morale,* mai 1900, p. 260.

Si le christianisme combat la nature, ce n'est pas pour la détruire, c'est pour la redresser, la ramener à l'*ordre*. Quoi qu'on ait dit (1), elle n'est donc pas une doctrine contre nature ; c'est une doctrine de perfectionnement de notre nature. Pas plus que ne sont contre nature les doctrines morales qui prêchent le renoncement, l'abnégation, ou simplement l'effort, et toutes contiennent de telles leçons (2). Seulement, par besoin de clarté et de franchise, la morale spiritualiste traditionnelle, qui a trouvé sa forme parfaite dans la morale chrétienne, place son fondement et sa règle non dans la nature humaine qu'il s'agit de régler, mais dans l'ordre des essences. Et la nature humaine sera parfaite qui sera pleinement conforme à cet ordre.

---

(1) Voir, en particulier, Darlu, *la Morale chrétienne et la conscience contemporaine,* dans la *Revue de Métaphysique et de morale*, mai 1900, p. 261-274.

(2) Voir *Ascétisme et philosophie* dans *Doctrines et problèmes,* par Lucien Roure. Paris, 1900, p. 242-267.

CHAPITRE VI

LE NIHILISME DE TOLSTOI

Place de l'œuvre de Tolstoï. — Education et voyages. — Premières atteintes du scepticisme. Perte de la foi. — Athéisme et fatalisme. — Plus d'autorité. — Tout l'homme est dans l'organisme. Le problème de la destinée. Désespérance. Sympathie universelle et impassibilité.

De l'anarchie morale conduisant à l'anarchie sociale, nous avons un vivant exemple dans Tolstoï. A cet égard, l'étude de cette curieuse et étrange figure trouve ici sa place naturelle. C'est une sorte d' « illustration » de notre doctrine. D'autant que peu d'œuvre négative a eu de nos jours pareil retentissement.

Le comte Léon Tolstoï est un des écrivains les plus féconds et des penseurs les plus hardis de la Russie à l'heure présente. Après avoir donné au public une vingtaine de volumes, la plupart traduits en français, il ne se lasse pas d'envoyer aux revues russes des articles où se manifeste toute l'ardeur de sa foi philosophique. A en croire les

échos qui nous arrivent de Saint-Pétersbourg et de Moscou, toutes ces publications sont là-bas recherchées avec avidité et font l'objet de discussions passionnées. L'influence de Tolstoï a franchi les frontières de son pays. Ses livres ont été traduits dans les principales langues de l'Europe. Partout les socialistes militants le saluent comme un porte-drapeau. En France, parmi la jeunesse des hautes écoles universitaires, il compte plus d'un admirateur et d'un disciple. En Italie, il s'est même fondé à Squilaccia, dans la Calabre, une petite colonie organisée suivant les principes tolstoïstes.

Une doctrine peut-elle être dégagée de l'œuvre du romancier-philosophe ? Et à quelle pensée ou à quelle négation philosophique convient-il de la rattacher ?

Plusieurs courants traversent cette œuvre, et ce n'est que peu à peu qu'ils ont pris une direction nettement déterminée. Encore viennent-ils dans la suite mêler parfois leurs eaux, au risque d'en troubler eux-mêmes la pureté.

Il semble cependant qu'on peut ramener ces courants divers à deux principaux : les uns aboutissent à ce qu'on nomme le *nihilisme*, les autres tendent à ce que désigne, dans un sens large, l'appellation de *quiétisme*.

I

Il faut, tout d'abord, rendre à la sincérité de Tolstoï ce témoignage qu'il a vécu ses livres, qu'il a mis en pratique, jusqu'à un certain point, ses doctrines. Ce n'est pas un littérateur de métier qui écrit par amour pour l'art, ou désir de se distraire, ou besoin de vivre. Comme, d'ailleurs, il s'est répandu dans un grand nombre de ses personnages, il n'est pas malaisé de reconstruire sa pensée intime et sa physionomie morale.

Léon Nicolaïevitch Tolstoï naquit le 9 septembre 1828 (nouveau style), à Iasnaïa-Poliana, dans le gouvernement de Toula, de la meilleure et de la plus riche noblesse de Russie. Encore jeune, il perdit sa mère. Il a écrit, de celle-ci, dans ses *Sou-*

venirs : « Quand elle souriait, la joie se répandait tout autour d'elle. Si je pouvais seulement entrevoir ce sourire dans les moments difficiles de la vie, je ne saurais ce que c'est que le chagrin. » Elle le laissait aux mains d'un père, gentilhomme aimable et de grand air, « connaisseur en tout ce qui procure commodité et agrément », mais sceptique et viveur.

Il était né avec une figure assez disgracieuse. « Je suis resté laid, écrivait-il étudiant, et je continue à m'en désoler. » De là, une certaine gaucherie à se présenter en société, de la sauvagerie dans le caractère. Il est curieux de voir la place que tiennent dans les romans de Tolstoï les personnages aux accès soudains de timidité, aux rougeurs faciles. Se croyant rebuté, il commence de bonne heure à prendre l'humanité en grippe. Il se laisse aller aux rêveries solitaires et aussi à des mouvements d'extravagante bizarrerie.

Avec cela, une grande tendresse de cœur. Il voudrait que tout le monde fût heureux et content. « Oh ! le doux temps de mon

enfance, où je m'endormais enroulé dans mes petites couvertures, le visage tout baigné de larmes d'attendrissement. La vie a-t-elle piétiné si lourdement sur mon cœur, que je ne doive plus jamais connaître ces larmes et ces transports ? Ne m'en reste-t-il que le souvenir ? » Parlant d'une liaison avec un camarade d'école : « Je ne puis penser sans tristesse, écrit-il, à ces sentiments frais et purs, à cette tendresse immense et désintéressée, qui mourut sans s'être épanchée et sans avoir éveillé d'écho. »

A quinze ans, son père l'envoie étudier, en compagnie de son frère aîné, à l'Université de Kazan. Il y achevait à peine sa troisième année, qu'il prend la résolution d'abandonner l'Université et de se consacrer à la vie rustique. Il s'établit dans ses terres patrimoniales d'Iasnaïa-Poliana, visite ses moujiks, s'intéresse à leur existence et à leurs travaux, médite des réformes. Mais bientôt il s'aperçoit qu'il ne les comprend pas et n'en est pas compris. Il en

tombe presque malade, et, pour remettre sa santé autant que pour refaire son âme, il part pour le Caucase. Il avait vingt-trois ans. Là, comme sous-officier d'artillerie, il partage la vie de ses soldats, leurs chasses, leurs fêtes, leurs expéditions guerrières, et écrit sa première œuvre importante : *Les Cosaques*.

Pendant la guerre d'Orient, il passe dans l'armée active du Danube, puis est envoyé sous les murs de Sébastopol. Il s'y distingue par sa bravoure. Mais une chanson satirique l'empêche d'être nommé aide de camp et de recevoir la décoration. Il rapportait du moins de quoi écrire les *Scènes du siège de Sébastopol*.

Sébastopol pris, le comte Tolstoï va se reposer à Saint-Pétersbourg. Le Caucase lui avait révélé la nature, les champs de bataille de Crimée lui avaient mis sous les yeux les horreurs de la guerre et aussi l'héroïsme patriotique ; les salons de la capitale lui dévoilèrent l'hypocrisie d'une société qui ne subsiste que de faux semblants. Il y mena trois ans une vie de grandes rela-

tions. Puis, en 1857, après un séjour de courte durée dans ses domaines, il se met à voyager. Il visite ainsi la Suisse, l'Allemagne et la France, l'Italie et l'Angleterre. En 1859, il était de retour à Iasnaïa-Poliana et y fondait une école modèle gratuite. Après quelques succès, Tolstoï se dégoûte de son œuvre, abandonne tout et part pour Moscou. C'est là qu'il se maria.

Il eut le bonheur de trouver en Sophie Andréewna une compagne aimante, dévouée, modeste. Dès lors, il se fixe à Iasnaïa-Poliana. Bientôt son foyer se peuplait ; et tour à tour treize enfants venaient y prendre place ; neuf survivent à l'heure présente. C'est dans cette existence patriarcale qu'il écrivit *Guerre et Paix*, *Anna Karénine*, deux des chef-d'œuvre de la littérature russe, et ses autres nombreux ouvrages, livres, articles de revues et de journaux.

II

Dès son adolescence, l'esprit inquiet de Tolstoï s'attacha aux troublants problèmes de la destinée humaine.

« Pendant toute une année, écrit-il de ce temps dans ses *Souvenirs,* je vécus dans un isolement moral absolu, enfoncé en moi-même. Les questions abstruses de la destinée humaine, de la vie future et de l'immortalité de l'âme se présentaient déjà à moi, et ma débile intelligence d'enfant travaillait avec toute l'ardeur de l'inexpérience à éclaircir ces grands problèmes que le génie humain, dans ses plus laborieux efforts, arrive seulement à poser sans parvenir à les résoudre.

« ...De tous les systèmes philosophiques, aucun ne me séduisait autant que le scepticisme ; pendant un temps, il me conduisit à un état voisin de la folie. Je me figurais qu'en dehors de moi il n'existait rien ni personne dans le monde, que les objets n'étaient pas des objets, mais des apparences évoquées par moi durant le moment où je leur prêtais attention, évanouies dès que je cessais d'y penser. En un mot, je croyais avec Schelling que les objets existent non par eux-mêmes, mais par leur relation avec le *moi*. Il y avait des minutes où, sous l'influence de cette idée obsédante,

j'arrivais à un tel degré d'égarement que je regardais brusquement derrière moi, dans l'espoir d'apercevoir à l'improviste le néant là où je n'étais pas.

« O esprit humain ! Pauvre, pitoyable ressort de l'activité morale ! »

Mais, ce ressort, l'homme le fortifie par un exercice sagement conduit. Il est naturellement de bonne trempe, quoique frangible : l'évidence même nous le crie. Comment la raison humaine aurait-elle cette crainte de se perdre dans la folie, si elle n'était parfois en possession d'un état sain, si elle n'était par constitution capable d'atteindre au vrai ? Dans Tolstoï, comme dans tout sceptique, il y avait la raison réfléchie assistant à l'invasion sur son propre domaine de l'imagination et de la sensibilité. C'est à la raison à se ressaisir tout entière. Tolstoï ne semble pas l'avoir essayé, du moins avec méthode et calme. Cependant c'est par là seulement qu'il aurait pu corriger ce que lui-même nomme sa « rage de raisonner ».

La première chose qui glissa, entièrement et sans retour, de l'âme de Tolstoï, ce furent ses croyances religieuses, ses croyances à la religion orthodoxe.

A vrai dire, il semble qu'il ait plutôt admiré que compris jamais la foi. A la maison paternelle venait parfois une sorte d'innocent, Gricha. Un jour, encore enfant, Tolstoï surprit l'innocent priant seul dans un réduit, avec des soupirs, le front contre terre. « Il s'est passé bien des choses depuis, a-t-il écrit ; bien des souvenirs ont perdu pour moi leur valeur et sont devenus des visions confuses ; Gricha, le voyageur, a terminé depuis longtemps son dernier voyage ; mais jamais l'impression qu'il a produite sur moi ne s'effacera, jamais je n'oublierai les sentiments qu'il a éveillés dans mon âme.

« O Gricha ! ô grand chrétien ! ta foi était si ardente que tu sentais le voisinage de Dieu ; ton amour était si grand que les paroles coulaient d'elles-mêmes de tes lèvres — *tu ne demandais pas à la raison de les contrôler*... Et avec quelle magnificence tu louais la grandeur du Tout-Puissant lorsque, ne trou-

vant pas de mots, tu te jetais à terre en pleurant ! »

Évidemment, « avec sa rage de raisonner », Tolstoï ne pouvait adopter comme sienne cette foi qu'il enviait. Mais aussi pourquoi se forger une foi que la raison n'a pas à contrôler et s'imaginer que telle est la véritable, l'unique foi ? La foi chrétienne s'appuie sur la raison, demande ses fondements à la raison.

A la mort de sa mère, il pleure. Pendant les funérailles, il fait les signes de croix liturgiques ; mais la prière ne jaillit pas de son cœur. Il gémit de ne plus croire aux espérances éternelles. Et cependant, « dans le coin le plus reculé de la salle, se cachant derrière la porte ouverte de l'office, une vieille femme aux cheveux gris et au dos voûté était agenouillée. Les mains jointes et les yeux au ciel, elle ne pleurait pas : elle priait. Son âme s'élevait vers Dieu ; elle lui demandait de la réunir bientôt à celle qu'elle avait aimée plus que tout au monde, et elle espérait fermement que Dieu l'exaucerait bientôt. »

En quelques circonstances, comme un



souffle de foi vient rafraîchir son âme : par exemple, le jour où, jeune homme, il va trouver, pour mettre sa conscience en règle, son confesseur, un vénérable religieux. On l'introduit dans une petite cellule du monastère et on le prie d'attendre quelques instants.

« Les fenêtres donnaient sur une muraille blanche, distante seulement de quelques pas. Entre les fenêtres et la muraille était un petit massif de lilas. Aucun son du dehors ne pénétrait dans la cellule; tellement que au milieu de ce silence, le tic-tac régulier du balancier paraissait presque un bruit violent.

« ... Tout me parlait d'une vie nouvelle, ignorée de moi jusqu'à ce jour, d'une vie de solitude, de prière, de bonheur tranquille.

« Les mois passent, me disais-je, les années passent, il est toujours seul, toujours paisible : il sent toujours que sa conseience est pure devant Dieu et que sa prière est entendue ! »

Il lui arrive même, par instants, de ressen-

tir tout ce qu'il y a d'émouvant et d'auguste dans les cérémonies du culte :

« Un digne et respectable vieillard officiait avec la douce onction qui pénètre et repose l'âme de ceux qui prient. Les portes saintes du sanctuaire se refermèrent, et, derrière le rideau, lentement tiré, une voix mystérieuse murmura quelques paroles. Les yeux de Natacha se remplirent involontairement de larmes, et une douce et énervante émotion envahit tout son être.

« Enseigne-moi ce que j'ai à faire, enseigne-moi à me résister, enseigne-moi surtout à me corriger pour toujours », pensait-elle.

« Le diacre, sortant de l'iconostase, se plaça devant les portes saintes, retira ses longs cheveux de dessous la dalmatique, et, faisant un grand signe de croix, dit avec solennité :

« Prions en paix le Seigneur !... » Et Natacha ajoutait mentalement :

« Prions sans différence de conditions, sans haine, unis tous ensemble dans un amour fraternel ! — Prions, afin qu'Il nous accorde la paix du ciel et le salut de nos



âmes », disait le diacre, et Natacha lui répondait du fond du cœur : « Prions pour obtenir la paix des anges, la paix de tous les êtres spirituels qui vivent au-dessus de nous [1]. »

Mais ce n'était là que des éclairs fugitifs ; son habituelle disposition d'esprit était celle qu'il nous a peinte dans Lévine, un des personnages où il a mis le plus de lui-même. « Il trouvait dur de participer à des cérémonies religieuses sans y croire... Pendant la première messe à laquelle il assista, Lévine fit de son mieux pour se rappeler les impressions religieuses de sa jeunesse qui, entre seize et dix-sept ans, avaient été fort vives ; il n'y réussit pas. Il entreprit alors de considérer les formes religieuses comme un usage ancien, vide de sens, à peu près comme l'habitude de faire des visites ; il n'y parvint pas davantage. Car si, à l'exemple de la plupart de ses contemporains, il était absolument dans le vague, au point de vue religieux, et

(1) *La Guerre et la Paix*. Paris, t. II, p. 282.

incapable de croire, il l'était également de douter complètement. (1) »

III

Il n'y a pas lieu de beaucoup s'étonner de ce vide religieux chez Tolstoï. Sa mère, qu'il avait perdue en bas âge, semble ne lui avoir donné l'exemple que d'une religion ardente et expansive, mais tout extérieure et formaliste. Son père, nous l'avons dit, ne croyait ni à Dieu ni à la morale. Et, autour de lui, on ne rencontre personne à la religion forte et éclairée.

Avec la foi au christianisme, c'est la notion même de Dieu qui fut bientôt atteinte en lui. Il avait à peine douze ans quand un de ses camarades lui raconta que les élèves de son lycée avaient fait une grande découverte : « Dieu n'existait pas ». — Cette nouvelle lui parut « très amusante, dit-il, et tout à fait possible ». Plus tard, quand son frère aîné, Dimitri, s'adonna tout à coup à la religion avec une passion ardente, cela n'éveilla chez

(1) *Anna Karénine*. Paris, t. II, pp. 78-79.



Tolstoï que moqueries. Voltaire, qu'il lisait tout jeune « l'amusait » aussi beaucoup.

A l'Université qu'il fréquenta, les professeurs commençaient leurs cours par la prière. Mais il semble bien qu'il en fut de lui comme de cet étudiant dont il parle dans un de ses livres : la question religieuse « tenait une place bien moindre dans nos études que la règle de l'emploi de *ut* dans les phrases conditionnelles. (1) » Dès sa seconde année à l'Université, il ne croyait plus rien. Il lui restait bien une croyance : « Ma seule, ma véritable croyance en ce temps-là, était ma foi dans le perfectionnement. Mais en quoi consistait le perfectionnement et quel était son but ? Je n'aurais pu le dire. (2) »

Les divers personnages sous les traits desquels s'est dépeint Tolstoï vivent en positivistes et en athées. Et cependant le fond de leur âme garde l'image de la divinité : cette âme est russe ; elle est aussi humaine et elle ne peut « douter complètement ». Au choc

(1) *Sonate à Kreutzer*, p. 39.

(2) *Ma confession*, p. 12.

des grands événements, des grandes terreurs et des grandes douleurs, l'image se réveille.

Kitty, la femme de Lévine, est prise d'un mal soudain. « Seigneur, ayez pitié de nous, pardonnez-nous, aidez-nous, disait-il du fond de son cœur ; et lui, l'incrédule, écrit Tolstoï, ne connaissant plus ni scepticisme ni doute, invoque Celui qui tenait en son pouvoir son âme et son amour. »

C'est que l'homme se retrouve naturellement religieux quand le sentiment de son impuissance l'étreint. Et cette foi n'est pas aveugle ni vaine. L'âme, qui lit dans la conscience de son néant la nécessité d'un être supérieur, voit juste, et le cri de détresse qu'elle jette vers lui est raisonnable. C'est parce que l'homme ne se suffit pas à lui-même, c'est parce qu'il se sent impuissant à régler les événements dont il est la victime, qu'il se reconnaît contraint de s'incliner devant un être qu'il appelle Dieu.

Mais, alors qu'il écarte Dieu, il ne lui reste plus à voir dans le jeu, souvent terrible, des

événements que la force inflexible de la fatalité. C'est ce qui arriva à Tolstoï. Fatalisme tantôt doux, puisé dans ces dictons de bonnes gens que, dans son enfance, il avait entendu répéter autour de lui : « On n'évite pas sa destinée », — « A force d'aller mal, tout ira bien. » Et ces sentences, assure-t-il, avaient exercé sur lui, aux heures difficiles, une influence calmante. Oui, mais c'est le calme dans l'apathie et l'indifférence. Fatalisme tantôt écrasant, comme il apparaît dans les grands drames de la guerre, ce mystère qui a obsédé Tolstoï.

Dans les récits militaires, vivants et saisissants, de *Guerre et Paix*, tout, remarque M. de Vogüé, converge « vers cette idée, développée dans l'appendice philosophique du roman : l'action des chefs est vaine et nulle, tout dépend de l'action fortuite des petites unités ; le seul facteur décisif, c'est l'élan imprévu qui soulève, à certaines heures, cette collection d'âmes en équilibre instable, une armée. Les dispositifs de bataille ? Qui en tient compte sur le terrain, devant les milliers de combinaisons pos-

sibles ? Le coup d'œil du génie ? Mais le génie lui-même ne voit que de la fumée, les informations lui arrivent et ses ordres partent toujours trop tard. Le chef qui entraîne ses troupes ? Il entraîne dix, cinquante, cent hommes sur cent mille, dans un rayon de quelques mètres, et le reste le lendemain, dans les bulletins ! Au-dessus des trois cent mille combattants qui s'égorgent dans la plaine de Borodino, il ne faut invoquer que le vent du hasard, soufflant la victoire ou la défaite. (1) »

Napoléon déclare la guerre à la Russie. « *Ces événements se sont accomplis parce qu'ils devaient s'accomplir,* et il arriva ainsi que des millions d'hommes, répudiant tout bon sens et tout sentiment humain, se mirent en marche de l'Ouest vers l'Est pour aller massacrer leurs semblables, comme, quelques siècles auparavant, des hordes innombrables s'étaient précipitées de l'Est vers l'Ouest, en tuant tout sur leur passage ! »

« Les prétendus grands hommes ne sont que les étiquettes de l'histoire : ils donnent

(1) *Le Roman russe*. Paris, 1886, p. 300.

leurs noms aux événements, sans même avoir, comme les étiquettes, le moindre lien avec le fait lui-même. Aucun des actes de leur soi-disant arbitre n'est un acte volontaire : il est lié *a priori* à la marche générale de l'histoire et de l'humanité, et sa place y est fixée à l'avance de toute éternité [1]. »

Les habitants de Moscou désertent en masse leur ville. « Ils partent parce qu'ils savaient que cela devait être ainsi. » — « L'activité inconsciente est seule efficace. » L'homme ne produit quelque chose que s'il consent à se laisser entraîner aveuglément par l'engrenage des faits. S'il veut pénétrer la part qu'il a dans l'histoire, il perd pied et se voit frappé d'impuissance [2].

IV

Après avoir vidé le ciel, le nihilisme de Tolstoï dépouille de son auréole toute autorité sur terre. Ce que nous appelons autorité

(1) *La Guerre et la Paix*, t. II, pp. 217, 219.
(2) *Ibid.*, t. II, pp. 85, 197.

est, à ses yeux, affaire de pure convention. Les plus forts ont pris puissance sur les plus faibles, les ont fait servir à leur ambition ou à leur cupidité, et, la coutume s'établissant, ils se sont attribué le droit de commander. D'ailleurs, le prestige de l'autorité est fait tout entier de vaines apparences, de clinquant, de panache, de galons dorés et de pose. Lorsqu'on fait descendre le demi-dieu de son piédestal, qu'on lui arrache son masque et qu'on le dévisage, on ne trouve plus qu'un homme comme le dernier d'entre nous. Et Tolstoï se plaît à montrer les grands souverains dans leurs menues actions, leurs petites manies, leurs défauts d'hommes.

Passant la revue de ses troupes, « l'Empereur Alexandre resta quelque temps indécis. « Comment peut-il être indécis ? » se dit Rostow, mais cette indécision lui parut aussi majestueuse et aussi pleine de charme que tout ce que faisait l'Empereur [1]. »

Dans *Résurrection*, il s'attache à discréditer les institutions judiciaires, en carica-

(1) *La Guerre et la Paix*, t. I, p. 275.

turant les juges. Le président de la cour d'assises *fait* des haltères dans son cabinet en attendant ses collègues. Un autre juge, celui qui arrivait toujours en retard, avait commencé, ce matin-là même, un nouveau régime pour son catarrhe d'estomac. « Il avait l'habitude de deviner, par toutes sortes de moyens de hasard, des réponses à des questions qu'il se posait intérieurement. Il s'était dit cette fois que, si le nombre des pas qu'il aurait à faire pour aller de la porte de son cabinet jusqu'à son siège, se trouvait être divisible par trois, c'est que son nouveau régime le guérirait. Or il n'y avait en tout que vingt-six pas ; mais au dernier moment le juge tricha un peu, fit un petit pas de plus et arriva à son siège en comptant le vingt-septième. »

Jamais Tolstoï ne se demande s'il ne faudrait pas distinguer la fonction de la personne. La personne peut conserver les petitesses, les mesquineries, toutes les défaillances et les lacunes de l'humanité. Le principe et la raison de l'autorité sont ailleurs.

Le besoin de vivre, le droit de vivre qu'à la société impose à ceux qui en font partie le devoir de suivre, en vue et dans les limites du bien commun, la direction de celui qui est à sa tête, et par suite confère à celui-ci le droit de diriger, de commander. Qu'il y ait des usurpateurs, des tyrans, des chefs incapables, insouciants et prévaricateurs, ou des maniaques, il reste toujours qu'une autorité, ayant droit à l'obéissance, est de l'essence de toute société véritable, comme il reste que la société est la condition naturelle et meilleure de l'homme. C'est par elle seulement qu'il peut développer pleinement ses aptitudes comme aussi donner satisfaction à son besoin de bienveillance et de dévouement.

Pour Tolstoï, l'homme qui obéit à la loi adore une « idole creuse ». Le citoyen soumis, c'est toujours plus ou moins le soldat qui suit aveuglément une consigne dont il ne connaît ni la portée ni l'origine.

« Dernièrement, je passais sous la porte

de Borovitsky, à Moscou. Sous la voûte était assis un vieux mendiant estropié, la tête entourée d'un bandeau. Je tirai ma bourse pour lui donner quelque monnaie. Au même instant, je vis descendre du Kremlin et courir vers nous un grenadier jeune, gaillard et de bonne mine dans son uniforme. A la vue du soldat, le mendiant se leva, épouvanté, et s'enfuit en boitillant dans le jardin Alexandre, au bas de la colline. Le grenadier le poursuivit un moment en lui criant des injures, parce que cet homme avait contrevenu à la défense de s'asseoir sous la porte.

« J'attendis le soldat, et, quand il me croisa, je lui demandai s'il savait lire. « Mais oui ; pourquoi ? — As-tu lu l'Evangile ? — Je l'ai lu. — As-tu lu le passage : « Celui qui donnera à manger à un affamé... » Et je lui citai le texte. Il le connaissait et m'écoutait avec attention. Je vis qu'il était troublé. Deux passants s'arrêtèrent, nous écoutant. Évidemment, le grenadier était mal à l'aise, il ne pouvait accorder ces contradictions : le sentiment d'avoir mal agi,

tout en accomplissant strictement son devoir. Il était troublé et cherchait une réponse.

« Soudain, une lueur passa dans ses yeux intelligents ; il se tourna vers moi et dit : « Et toi, as-tu lu le règlement militaire ? » J'avouai que je ne l'avais pas lu. « Alors, tais-toi », reprit le grenadier. Et, secouant victorieusement la tête, il s'éloigna d'un pas délibéré (1). »

« C'est le seul homme que j'ai rencontré dans toute ma vie, ajoute Tolstoï, qui ait résolu avec une logique serrée l'éternelle question qui se dressait devant moi au milieu de notre état social et se dresse devant tout homme qui se dit chrétien. » En face et à l'encontre des préceptes évangéliques, la société civile repose sur une lettre sans esprit, sur une lettre morte.

Mais Tolstoï ne s'en prend pas seulement au caractère supérieur de l'autorité, il en veut à toute société qui fait appel à la force pour se maintenir, c'est-à-dire en somme à toute société humaine. Il condamne la répres-

(1) *Ma Religion ;* traduction par M. de Vogüé.



sion violente de tout délit. Le nihiliste devient anarchiste.

Mais ici c'est plutôt la tendance quiétiste qui se manifeste, nous en parlerons plus tard.

V

Où le nihilisme de Tostoï se donne pleine carrière, c'est au sujet de l'homme lui-même. Il a lu les psycho-physiologistes modernes, les psychologues positivistes, et, désarmé par l'effet de son éducation première, il s'est livré à eux sans résistance. Il les suit avec une sorte de candeur enfantine, avec la foi aveugle du primitif à des explications figurées, qui parlent aux sens (1). Car Tolstoï, malgré sa culture, est resté un

(1) Il est vrai que le même Tolstoï écrira plus tard : « Les sciences ignorent les questions de la vie... Les réponses de toutes les sciences ne sont que des mots sans portée... On trouve dans la physiologie, la psychologie, la biologie, la sociologie, une pauvreté d'esprit stupéfiante, une prétention non justifiée à résoudre des questions sur lesquelles elles ne sont pas compétentes. Elles n'aboutissent qu'à mettre le penseur en contradiction perpétuelle avec les autres penseurs et souvent avec lui-même. » *(Ma Confession.)*

primitif. Le Slave a été fasciné par la pensée, la prétendue science de l'Occident.

Anna Karénine, roman hautement moral par d'autres côtés, est la mise en scènes des doctrines de l'école de Taine et de Ribot. Nos sentiments sont commandés, aussi loin que nous pouvons poursuivre leurs racines, par les dispositions de notre organisme. La passion se déroule fatale comme le jeu de nos organes.

Parfois Tolstoï arrête le récit pour disserter. Il le fait avec la gaucherie de l'écolier qui répète une leçon trop fidèlement apprise. Mais la leçon est toujours un système positiviste, lu dans un livre français. Et alors l'observateur si sagace et si délié, au coup d'œil si sûr comme à l'expression si nette et si vivante, le romancier si vraiment psychologue devient théoricien nuageux et lourd et pédant. En même temps, le *simplisme* de ses explications fait sourire. On se croirait en présence d'un homme qui, voyant sur un tableau noir le tracé graphique des mouvements réflexes, s'imagine avoir compris le mystère de la vie.

Mais, ainsi qu'il arrive, la simplicité des solutions ne contente point son esprit, et, comme il n'en conçoit pas d'autres, il gémit des ténèbres où il reste enseveli, et, tout ensemble il prend comme plaisir à les épaissir de ses mains. Il proclame l'impuissance de l'intelligence à percer les raisons des choses, toutes transformées en mystères insolubles. L'esprit humain doit se borner à constater quelques faits, à les enchaîner en quelques courtes séries : tous les pourquoi, tous les dessous des phénomènes, même les premiers, lui sont à jamais voilés. *Ignorabimus :* c'est la seule vérité qu'il nous soit donné de formuler. Et « la vie ne serait-elle pas quelque stupide et méchante plaisanterie qui nous est jouée par *quelqu'un* (1) » ?

D'ailleurs, « personne n'a raison, personne n'a tort ». Si profond est le mystère des choses qu'elles se prêtent également aux affirmations opposées. « Tout ce que je pense,

(1) *Ma Confession*, p. 54.

tout ce que je crois, est-ce autre chose qu'une obscurité ? » se demandait le prince André.

Blessé grièvement à Austerlitz, le prince gît défaillant sur le champ de bataille, les yeux attachés au ciel.

« Il ne vit plus rien que bien haut au-dessus de lui un ciel immense, profond, où voguaient mollement de légers nuages grisâtres. « Comment ne l'avais-je pas remarquée plus tôt cette profondeur sans limites ?... Oui, tout est vide, tout est déception, excepté cela !... Je serais si heureux, si calme, si je pouvais dire : « Seigneur, ayez pitié de moi ! Mais à qui le dirais-je ? Ou une force incommensurable, incompréhensible, à qui je ne puis m'adresser, que je ne puis même exprimer par des mots, le grand Tout ou le grand Rien, — ou bien ce Dieu qui est cousu là, dans cette amulette que m'a donnée Marie ?... Rien, il n'y a rien de certain, excepté le néant de tout ce que conçois et la majesté de quelque chose d'auguste que je ne conçois pas (1). »

(1) *La Guerre et la Paix,* t. I, pp. 313, 325.



Tolstoï, c'est André Bolkonsky ; c'est aussi le comte Pierre Bézouchof.

« Pierre se souvenait parfois d'avoir entendu raconter que les soldats exposés au feu de l'ennemi dans les retranchements s'ingéniaient à se créer une occupation quelconque, afin d'oublier le danger. Il se disait que chacun faisait de même, que chacun, ayant peur de la vie, tâchait, comme ces soldats, de l'oublier, les uns avec l'ambition, la politique, le service de l'Etat, les autres avec la galanterie, le jeu, le vin, les chevaux et la chasse : « Donc, concluait-il, rien n'est puéril, et rien n'est important !... Tout revient au même. Tâchons seulement de nous soustraire à l'implacable réalité, et de ne jamais nous rencontrer face à face avec elle (1). »

Mais on ne chasse pas ainsi le problème de la destinée, et l'énigme se dressait toujours devant Tolstoï, terrible et insoluble. Le spectable ou la pensée de la mort rend la

(1) *La guerre et la Paix,* t. II, p. 141.

question plus angoissante, et Tolstoï s'est mis souvent en face de la mort. Il l'a peinte avec une émotion et une grandeur saisissantes, et aussi une désespérance affreuse, que traversent seulement de vaines lueurs.

Dans *Anna Karénine*, l'agonie du misérable Nicolas dans une chambre d'auberge est, a dit M. de Vogüé, « une des œuvres d'art les plus achevées dont une littérature puisse s'enorgueillir... Chaque parole tombe du lit de l'agonisant avec je ne sais quel retentissement sourd dans l'inconnu : on nous montre le phénomène à la fois très simple et infiniment mystérieux. » Mais c'est comme un écroulement dans le néant.

Ivan Iliitch, le vieux juge au tribunal de Saint-Pétersbourg, atteint d'un mal incurable, se sent mourir, s'écoute mourir. Il pleure sur sa situation désespérée, sur son affreuse solitude, sur la cruauté des hommes, « sur la cruauté de Dieu, sur l'absence de Dieu ». — « Pourquoi as-tu fait cela ? Pourquoi m'as-tu créé ? Pourquoi me tortures-tu si atrocement ? » Il n'attendait pas de réponse, et pleurait de n'en pas obtenir, de n'en pouvoir obtenir.



Puis cette question lui vint : « Qu'arrivera-t-il si toute ma vie, ma vie consciente, n'a pas été ce qu'elle devait être ? » Ses tortures physiques augmentent. « Une vis lui trouait, des coups de fusil lui broyaient les entrailles. De ce jour, commença un cri qui ne cessa pas de trois jours, et si effrayant, qu'entendu à travers deux portes, il remplissait l'âme de terreur... Il se tordait dans le sac noir où le poussait invinciblement une invisible puissance. » Soudain, il lui sembla que là-bas, au fond de ce trou noir, quelque chose s'illuminait.

Etait-ce la naissante lueur de l'aurore éternelle ? Ce malheureux qui se débat contre le néant où il sombre, va-t-il s'accrocher à quelque réalité stable ? Hélas, ce n'est pas la clarté de l'immortalité que Tolstoï fait luire aux regards du moribond. Ivan Iliitch se rappelle le dévouement tranquille de son valet Guérassim ; il vient de sentir sur sa main le baiser de son jeune fils. Et « il vit clairement, dit Tolstoï, que le problème qui l'obsédait s'éclairait sous toutes ses faces. » « J'ai pitié d'eux. Je voudrais les voir souffrir

moins, les délivrer, et me délivrer moi-même de mes souffrances. Comme c'est bon, et comme c'est simple ! pensa-t-il... Et mon mal, où est-il ? Où es-tu mon mal ?... Finie la mort ! Elle n'existe plus. » Il fit un mouvement d'aspiration, qu'il n'acheva pas, et se raidit. Il était mort.

C'est simple, oui, mais, vraiment, c'est trop simple. Comment croire que, pour avoir versé sur le monde cette petite goutte de bonté, Ivan Iliitch a rempli sa destinée ? Comment croire que toute notre raison d'être sur cette terre se borne à faire aux autres le don de sa bienveillance ? Car, c'est à ce seul point que Tolstoï en est arrivé peu à peu à réduire toute la vie et même toute vérité. En dehors de cette vague et universelle sympathie, rien n'est vrai, rien ne vaut la peine d'arrêter un instant l'attention ou le désir de l'homme. C'est la seule lueur qui éclaire notre vie, la seule qui éclaire notre dernière démarche. Au-dela qu'y a-t-il ? « Dans l'infinité du temps, de la matière, de

l'espace, une cellule organique se forme, se soutient un moment, et crève... Cette cellule, c'est moi (1) ! » Disparaît-elle tout entière ?

Tolstoï s'en prend amèrement à l'enseignement de l'Église qui présente cette vie comme un temps d'épreuve et de mérite dont la sanction est au-delà. Et cependant comme cet enseignement, appuyé et confirmé par les invincibles aspirations de l'âme humaine, est autrement fortifiant que ce feu follet qu'il fait luire un instant devant nos yeux ! Feu follet : car nulle part, Tolstoï ne prend un instant la peine de justifier cette bonté à laquelle il réduit toute notre fonction d'être humain. Pourquoi nous renoncer en faveur des autres. Pourquoi tendre au bien des autres ? Nulle raison n'en est donnée. Et cependant quelque raison ne serait pas de trop pour nous persuader de sacrifier notre intérêt pendant ce court trajet entre deux néants.

Oui, cette solution est vraiment trop simple. Et cependant Tolstoï va prendre à tâche de la simplifier encore. Cette bienveil-

(1) Lévine dans *Anna Karénine,* t. II, p. 338.

lance est d'autant plus parfaite qu'elle est plus inconsciente. Nous l'avons entendu dire plus haut : « L'activité inconsciente est seule efficace. » La mort par excellence, c'est la mort inconsciente, par où l'être vivant se retire silencieux d'un monde qui ne s'émeut pas de sa disparition.

Telle est la thèse mise en scène maintes fois par Tolstoï, en particulier dans les *Trois morts*. La barinia de Schirkinsky, qui va demander en vain la santé à un ciel plus clément, cause bien de l'émoi autour d'elle pour mourir. Au lieu d'invoquer Dieu avec ardeur et larmes, que ne se livre-t-elle à la fatalité ? Combien plus sage est le moujik Fédor qui agonise sur son poêle, résigné, gémissant à peine ! Avant de mourir, il lègue ses bottes neuves à un jeune gas, à la seule condition qu'on lui achète une pierre pour sa tombe. Un matin, le bras maigre et velu qui pendait le long du poêle était glacé et livide. On enterra le lendemain le pauvre moujik dans le nouveau cimetière, derrière le petit bois.

Celui-là meurt bien qui est satisfait, en

mourant, de débarrasser les autres de la charge qu'il est pour eux. Mais il y a une mort plus belle encore.

Sèrioga, qui a reçu les bottes, veut, avant d'acheter la pierre, planter une croix sur la tombe du pauvre Fédor. A coups de hâche, il frappe un petit frêne. « L'arbre tressaillit de tout son corps ; il se pencha, puis se redressa vivement, en chancelant avec effroi sur ses racines. Il se fit un silence. Mais l'arbre s'inclina de nouveau ; un craquement déchira son tronc ; il s'écroula de tout son haut sur la terre mouillée... Les premiers rayons de soleil, transperçant les nuages, éclatèrent dans l'azur et coururent sur la terre et dans le ciel. Les oiseaux voltigeaient sous le couvert et chantaient éperdument des hymnes d'allégresse. Tout en haut, les feuilles pleines de suc murmuraient joyeusement, et les branches des arbres vivants remuaient lentement, majestueusement, au-dessus de l'arbre abattu et mort. »

L'impassibilité du mourant répondant à l'impassibilité de la nature, l'indifférence

de l'être s'abandonnant à l'invincible force qui le confond avec le grand tout : telle est la mort enviable par excellence.

Et c'est précisément à cette impassibilité de la nature que l'homme ne peut se résigner. Celui qui survit proteste, vainement, contre elle. Le mourant ne peut la faire passer en son âme. Naturellement, il se débat avec horreur contre la violence qui lui est faite. S'il n'espère rien au delà, l'horreur ira jusqu'à l'angoisse et au désespoir. Seules, les espérances éternelles ramèneront en son âme la sérénité. Dans l'un et l'autre cas, il se sent d'autre nature que l'être sans raison qui vit sans conscience et se couche à terre inerte. Il porte en lui des aspirations infinies qui ne sauraient mourir, et aussi, il le sent, qui ne sauraient mentir.

Au milieu de cette immense nécropole qu'est le cimetière du Père-Lachaise, s'élève le monument *Aux Morts*. Au centre, s'ouvre une porte dans l'obscurité. Un homme et une femme viennent de franchir, l'épouse

appuyant sa main sur l'épaule de l'époux, le seuil suprême. Que trouveront-ils au delà? De chaque côté de l'ouverture mystérieuse se pressent deux théories d'êtres humains. A droite, ceux dont le temps est accompli, les uns inclinés sous la destinée, une autre affaissée sur le sol, une autre se retournant pour dire adieu à la vie. A gauche, ceux qui restent encore : ils se couvrent les yeux de leurs mains, ou se débattent contre la fatalité qui les pousse, ou implorent en vain pitié. Images de désespoir ou de terreur.

En contre-bas, dans un enfoncement creusé sous le seuil, un génie étend les bras sur un groupe de corps étendus, un enfant couché en travers des cadavres de ses parents. Et sur la paroi on lit ces paroles d'Isaïe :

Sur ceux qui habitaient
Le pays
De l'ombre de la mort,
Une lumière resplendit.

La pensée est belle. Pour qu'elle fût complète — et c'était, paraît-il, un peu l'idée première de M. Bartholomé contrariée par l'étroitesse d'une administration sectaire —

le génie devrait lui-même ouvrir la porte suprême, et faire lire au seuil les paroles de vie ; et sur le sommet du monument se dresserait la croix, confirmation des espérances de la raison humaine et promesse assurée de la résurrection future. Et alors l'on comprendrait l'attitude de la vierge qui, seule dans le groupe des désespérés, calme, prie à genoux. Et l'impression de fatalité et de néant qui se dégage de ce monument serait dissipée par le rayonnement de notre immortalité.

L'homme n'est point fait pour le néant contre lequel sa nature proteste, et tout nihilisme est une doctrine anti-humaine.

CHAPITRE VII

LE QUIÉTISME DE TOLSTOI

Retour au pur évangile avec Soutaïev ; moins coup de grâce qu'évolution naturelle. — Mettre notre bonheur dans le bien des autres, sans s'inquiéter de notre destinée : non-sens de la vie. — La maxime : ne pas résister au méchant, résumerait la doctrine du Christ. L'amour universel devient notre vie, l'être de notre âme, l'être de Dieu. — La guerre n'est qu'une boucherie : elle a cependant, même chez Tolstoï, ses héros. — Bondareff lui apprend la loi du travail manuel : pétris ton pain à la sueur de ton front, solution de toutes les difficultés sociales. — La civilisation est coupable de tous les maux. La liberté dans l'école. La vie de famille. Divers nihilismes.

I

« Pendant trente-cinq années de ma vie, écrit Tolstoï en tête de son livre : *Ma Religion* (1884), j'ai été nihiliste, au sens propre du mot : non pas socialiste et révolutionnaire, mais un homme qui ne croit à rien. Il y a cinq ans, la foi me vint ; je crus à la doctrine de Jésus, et toute ma vie changea subitement. Ce qui, auparavant, me paraissait bon, me parut mauvais, et ce qui me paraissait mauvais, me parut bon. Il m'arriva ce qui

arrive à un homme qui, sorti pour une affaire, décide, chemin faisant, que l'affaire ne lui importe guère et retourne chez lui. Tout ce qui était à sa droite se trouve alors à sa gauche, et tout ce qui était à sa gauche se trouve à sa droite... Ainsi le bien et le mal prirent pour moi une signification inverse. »

D'où lui vint ce *coup de grâce ?*

Obsédé par le problème de la destinée, impuissant à le résoudre, il avait senti son être moral s'écrouler dans le scepticisme. L'idée du suicide s'était emparée de lui. En désespoir de cause, il s'adressa aux religions : elles promettaient de révéler le *sens de la vie.* Parmi toutes, la doctrine de Jésus lui apparut humaine et profonde ; elle montre les rapports de l'homme avec Dieu, du fini avec l'infini. Mais à mesure qu'il étudiait l'Évangile, il lui semblait que la contradiction grandissait sans cesse entre l'enseignement évangélique et la conduite des Églises aussi bien que la doctrine des théologiens et des docteurs. D'une part, c'était un enseignement de douceur et d'a-

mour ; d'autre part, c'était la force et la violence ou érigées en principe ou autorisées par de coupables complaisances. (1)

C'est au milieu de ces recherches et de ces perplexités qu'il rencontra le moujik Soutaïev. Vassili Soutaïev, de Chévélino, était un des hommes les plus pieux de son village. Il avait plus de cinquante ans, quand il se mit en révolte contre le pope. On lui reproche de former une secte : « Je ne forme pas de secte, réplique-t-il ; je ne veux que devenir un vrai chrétien et y amener les autres. — Et en quoi consiste le vrai christianisme ? — Dans l'amour et dans la vérité. — Qu'est-ce que la vérité ? — C'est l'amour dans la vie commune. »

Tolstoï se met à l'école de Soutaïev. Il s'aperçoit bientôt que l'homme du peuple voit plus clair que l'homme de science dans le mystère de la vie. L'Évangile ne l'a-t-il pas dit : « Il a été caché aux sages ce qui a été révélé aux enfants et aux simples. » Dès lors, toute la philosophie et toute la religion de Tolstoï sera la doctrine du moujik de

(1) *Ma Confession.*

Chévélino, doctrine de l'amour, doctrine de l'universelle bienveillance, de la fraternité s'étendant au genre humain tout entier. (1)

Mais avant de préciser cette doctrine, il peut être intéressant de se demander si l'évolution de Tolstoï a été aussi soudaine et aussi radicale qu'il semble au premier aspect, s'il y a contradiction entre sa première manière et sa seconde.

Tolstoï déclare qu'il a brûlé tout ce qu'il avait d'abord adoré. La question paraît donc tranchée par celui-là même qui est en cause. Cependant, si l'on invitait l'auteur à se rendre compte de l'histoire de sa pensée, à analyser sa « conversion » de plus près ?

C'est ce qu'a fait M. Georges Dumas en s'adressant directement à Tolstoï. Voici ce qui lui a été répondu : « Je crois que vous avez parfaitement raison de supposer que le changement dont je parle dans *Ma Con-*

(1) *L'Empire des tsars et les Russes,* par Anatole Leroy-Beaulieu, t. III, p. 527-531 ; — *Un sectaire russe,* par M. de Voguë. (*Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1883, pp. 56-95.)

fession ne se fit pas subitement, mais que les mêmes idées, plus clairement exprimées dans mes derniers écrits, se trouvaient en germe dans les premiers ; le changement ne me parut subit que parce que j'en eus subitement conciences. (1) »

Là est la vérité. Depuis son premier roman jusqu'à ses derniers ouvrages, Tolstoï a vécu sur un même fonds de doctrines. Les contours de sa pensée ne se sont arrêtés que peu à peu. Mais sa philosophie réfléchie est sortie tout entière de la philosophie plus ou moins consciente de ses premières œuvres. Ce n'est qu'en 1882 que des fragments de *Ma Confession* commencent à circuler en manuscrit parmi la société instruite de Saint-Pétersbourg et de Moscou. Or nous avons précédemment signalé dans les *Souvenirs* (1852 à 1857) l'épisode caractéristique de Gricha le simple, que l'on peut rapprocher du récit de la mort de Nathalie Savichna, la vieille et fidèle domestique, dans le même ouvrage. Le roman *Guerre et Paix* a été terminé en

(1) *Tolstoï et la Philosophie de l'Amour*, par G. Dumas. Paris, 1893, p. XI.



1869 : un de ses personnages principaux, le comte Pierre, trouve, sur la route de Pétersbourg, le doux franc-maçon Basdeiow qui lui montre le bonheur et le prix de la vie dans le dévouement au prochain. Prisonnier des Français à Moscou, il rencontre son Soutaïev dans la personne de Karataïew, le paysan à la philosophie résignée, à l'âme douce et aimante.

La finale d'*Anna Karénine* est qu' « il faut vivre pour Dieu », c'est-à-dire pour l'amour et la vérité. C'est le moujik Fédor qui jette dans l'âme de Lévine cette parole qui germe en une foi attendrie et ardente.

La question qui se pose à propos de la conversion de Tolstoï est donc plutôt celle-ci : De combien faut-il avancer les relations de Tolstoï avec Soutaïev, relations que les biographes ne font généralement commencer qu'en 1879 ? ou bien : Tolstoï n'aurait-il pas dramatisé, en l'attribuant à Soutaïev, une évolution déjà ancienne en son âme ? Cette dernière hypothèse nous semble la plus vraisemblable. En tout cas, il n'y a pas solution de continuité dans la pensée de Tolstoï.

Mais il est temps de pénétrer plus avant dans cette pensée.

II

Il existe des raisonneurs, dit-il, qui se mettent en quête de l'origine de la vie. Question insoluble, vaine d'ailleurs. Ce qui importe, c'est de bien user de la vie ; et, à cet effet, il suffit d'en connaître le but. Pour faire mouvoir son moulin, le meunier n'a qu'à en ajuster les rouages : le grain se moudra de lui-même. Qu'a-t-il besoin d'étudier la rivière ? Pour tout homme, vivre, c'est poursuivre le bonheur ; la vie, c'est le désir du bien-être. Mais ce que je désire, chacun le désire aussi. Ainsi mon activité, mon individualité se trouvent sans cesse menacées par toutes les autres activités et individualités conjurées contre elles. Comment sauver d'un semblable assaut les jouissances que je convoite ? D'autre part, mon existence, par sa nature même, n'est qu'un acheminement vers la mort, vers cet état où disparaît toute vie individuelle avec la possibilité même d'une jouissance personnelle. A entendre les

Pharisiens, la vie d'ici-bas, absurde par elle-même, peut être amendée par la croyance en une autre vie, gagnée au prix de certaines cérémonies extérieures. Les *Scribes*, eux, dédaignent l'étude de ces problèmes, l'étude des religions suivant lesquelles ont vécu et vivent des milliards d'hommes, tandis qu'ils se croiraient déshonorés d'ignorer les dernières sentences d'un penseur ou d'un savant à la mode.

Le temps arrive, il est déjà arrivé où la conscience réfléchie prend le dessus sur les fausses doctrines des Pharisiens et des Scribes, des théologiens et des positivistes, où l'imposture qui ne reconnaît comme vie que la vie animale et celle qui fait de la vie une préparation à l'existence future deviennent manifestes. Et cette conscience refléchie nous montre la solution de toute contradiction dans le renoncement au bien individuel, bien animal, pour mettre notre bonheur dans le bien des autres, bien spirituel.

« L'amour est la préférence que nous accordons à d'autres êtres aux dépens de nous-mêmes, de notre individualité animale. »

S'abandonner soi-même pour les autres est le seul amour vraiment digne de l'homme. Et pratiquer cet amour, c'est vivre. (1)

Il y a dans ce désintéressement que nous prêche Tolstoï quelque chose de noble et d'élevé. Nous sommes loin des courtes vues et des notions terre à terre du positivisme. Seulement, on se perd dans les hauteurs.

Le désintéressement, selon le spiritualisme rationnel et chrétien, dit à l'homme de faire partager aux autres la perfection et le bonheur qu'il cherche pour lui-même, de travailler pour les autres comme pour des *semblables* ; d'ailleurs, dans l'amour qu'il témoigne à Dieu, il sait qu'il trouve le plus haut développement de sa nature propre. Ici, on oublie la nature humaine. On assigne à cette nature une destinée où son bien n'entre pas. On lui prêche un désintéressement qui est un dépouillement de tout elle-même. On veut que l'homme se donne tellement aux autres que son bonheur individuel, sa perfection, sa vie n'aient plus aucun prix à ses propres yeux. S'il atteint ce

(1) *Ma Religion ; De la Vie*, passim.

bonheur et cette perfection, c'est comme par ricochet ou par choc en retour, mais à l'indispensable condition de n'y pas viser, de désavouer formellement cet avantage qui lui revient. Nous sommes dans la pure doctrine des quiétistes (1), doctrine qui contredit non seulement notre nature, mais les conditions de tout être possible : elle voudrait obliger un être à se traiter lui-même comme s'il n'existait pas, à se vider tellement de tout ce qui est lui qu'il deviendrait étranger à lui-même.

Puis, comment nous interdire de rechercher ce que nous sommes et d'où nous venons ? Tolstoï veut que nous soyons tout entiers tendus en avant : pas de regards sur notre nature, pas de regards sur notre origine ! C'est à une course les yeux fermés qu'il nous condamne. Il imagine, s'il était possible, un mouvement qui aurait un point d'arrivée et pas de point de départ. Au moins, veut-il ramener à ce mouvement

(1) *Voir Doctrines et Problèmes.* Paris, Retaux, 1900, Chap. III. *Vertu kantienne et Vertu chrétienne*, p. 233-240.

aveugle notre activité dans l'ordre moral, notre perfection. Mais c'est de la connaissance de sa nature et de son origine que l'être intelligent déduit la connaissance de sa destinée. Le *sens* de la vie tel que le conçoit Tolstoï est un *non-sens*.

Ce meunier qu'est l'homme ne se résignera jamais à faire fonctionner son moulin, c'est-à-dire sa nature, sans chercher à connaître le secret de ses rouages, et d'où vient l'eau qui les met en mouvement, et comment elle les met en mouvement. Lui interdire cette recherche, c'est le décapiter de ses meilleures et de ses plus nobles facultés; et ces facultés, c'est l'homme lui-même.

III

La doctrine de la bonté universelle et du désintéressement absolu, Tolstoï prétend l'emprunter à l'Évangile. « Depuis mon enfance, écrit-il dans *Ma Religion*, depuis que je commençais à lire l'Évangile, ce qui me touchait et m'attirait le plus était la partie de la doctrine de Jésus où il enseigne

l'amour, l'humilité, l'abnégation et le devoir de rendre le bien pour le mal... Dans les Évangiles, le *Sermon sur la Montagne* se dégageait toujours pour moi de tout le reste comme quelque chose d'exceptionnel. Aussi c'est ce que je lisais le plus souvent. Nulle part, Jésus ne parle avec autant de solennité; nulle part, il ne donne des règles morales plus claires, plus accessibles, qui trouvent plus d'écho dans le cœur de chacun; nulle part, il ne s'adresse à une foule plus grande de gens du peuple... Je cherchais donc la solution de mes doutes dans les trois chapitres de Matthieu v, vi et vii, au Sermon sur la Montagne. » Et là, entre toutes, ces paroles ont frappé Tolstoï: « Il a été dit: Œil pour œil et dent pour dent; et moi je vous dis de ne point résister au mal que l'on veut vous faire. »

Ne pas résister au méchant, telle est la clef de toute la doctrine de Jésus, le pivot de tout son enseignement. Il nous ordonne de tendre l'autre joue, de céder notre manteau, de souffrir sans plainte persécutions, supplices et trépas. Après cela, est-il possible de

se dire chrétien « et de travailler avec préméditation à l'organisation de la propriété, des tribunaux, de l'État, des armées » ? Tout cela, c'est la contrainte et la violence. Jésus dit encore : « Ne jugez pas » ; par là il réprouve de nouveau tout notre système judiciaire. Il dit « Ne tuez pas » ; cela veut dire : N'ayez pas d'armée, ne faites pas la guerre ; « Ne jurez pas » ; c'est-à-dire : Ne prêtez serment ni aux tribunaux ni au tsar.

Le grand commandement du Christ, ajoute Tolstoï, n'est donc pas d'aimer Dieu et le prochain comme soi-même. Le précepte par lequel il prétend innover sur toutes les religions précédentes, c'est la non-résistance au méchant. « Je ne pus de longtemps m'accoutumer à cette étrange idée, qu'après dix-huit siècles pendant lesquels la loi de Jésus avait été professée par des milliards d'êtres humains, après dix-huit siècles pendant lesquels des milliers d'hommes avaient consacré leur existence à l'étude de cette loi, je me trouvais la découvrir comme quelque chose de nouveau. Quelque étrange que cela pût être, il en était ainsi. »

Oui, il y a là quelque chose d'étrange, quoique Tolstoï se flatte à l'excès. Cette découverte, les quakers l'avaient faite avant lui, et avant les quakers, d'innombrables sectes au moyen âge, les chrétiens soi-disant *spirituels* de France et d'Allemagne, sans parler de toutes les variétés de *raskolniks* ou dissidents russes, parmi lesquels le Tolstoïsme a eu certainement des précurseurs inconscients. Ce qui est vrai, c'est que la signification donnée à la doctrine évangélique n'est pas l'interprétation commune.

Tolstoï, comme les primitifs, comme les « simplistes », n'a vu dans les textes évangéliques que la *lettre;* l'*esprit* lui échappe. En vain, il prétend s'entourer des commentateurs et des exégètes : il rejette précisément chez ceux-ci tout ce qui s'écarte d'une interprétation strictement littérale. En vain, il s'applique à l'étude des langues anciennes ou orientales : ce n'est que pour se rapprocher le plus possible du texte primitif, ou du moins prétendre s'en rapprocher (1).

(1) Nous disons prétendre s'en rapprocher, car il y a dans les extraits de la traduction des *Évangiles*

Oui, certes la doctrine du Christ est une doctrine de miséricorde et de dilection. Sa bonté s'est épanchée sans mesure sur tous les hommes, plus tendre encore sur les souffrants et les humbles. Mais c'est le même Christ qui a revendiqué hautement les droits de la vérité et de la justice contre les Pharisiens, les intrigants et les hypocrites, qui a maudit la richesse mal acquise, qui nous a montré dans les supplices le viveur insensible aux misères de Lazare; c'est le même Christ qui a formulé à tant de reprises la terrible doctrine de l'enfer, et qui a décrit le redoutable appareil des suprêmes assises où le genre humain paraîtra devant l'incorruptible juge.

Toutes ces pages et celles qui parlent des vendeurs chassés du temple ou du figuier

faite par Tolstoï des choses absolument déconcertantes. Le premier verset de l'Évangile selon saint Jean est ainsi traduit : « Le fondement et le commencement de toutes choses est la compréhension de la vie. » — Le verset 49 du chap. II de saint Luc : « Où donc m'avez-vous cherché ? Ne savez-vous pas qu'il faut chercher le Fils dans la maison de son Père ? »



stérile frappé de malédiction, ont été omises par Tolstoï, « parce qu'elles ne contiennent, dit-il, aucune partie de la doctrine chrétienne et se bornent à noter des événements qui se sont passés avant, pendant et après la période d'enseignement de Jésus. Elles ne fournissent ainsi aucun élément à la détermination de la doctrine du Christ; et on pourrait même dire plutôt qu'elles la rendent plus embarrassée et plus difficile ». — Mais dans la vie et dans les paroles de Jésus, tout va à notre enseignement. Jésus a vécu sa doctrine comme il a mis en doctrine ce qu'il a fait. Tolstoï ne pouvait avouer avec plus de candeur qu'il établit un partage arbitraire entre les préceptes évangéliques, qu'il adopte les uns et néglige les autres.

Grâce à cette mutilation, tout ce qui regarde la justice tombe de l'enseignement de Jésus. Car il y a une doctrine de la justice dans l'Évangile. Les passages que nous venons de signaler entre bien d'autres le montrent à l'évidence. Il y a une doctrine de justice sans laquelle l'amour serait faiblesse. C'est en s'unissant au sentiment de la

justice que l'amour garde tout son ressort et sa mâle vigueur, qu'il se défend contre toute déchéance. En Dieu, l'amour est justice, et la justice est amour.

Quant aux théories anarchiques qu'on attribue à l'Évangile, il serait trop aisé d'établir que Jésus a toujours professé le respect envers l'autorité civile et l'obligation de se soumettre aux lois légitimes. Il veut qu'on rende à César ce qui est à César, et il se défend d'avoir rêvé de bouleversements sociaux et de transformations politiques. Il ne conteste pas la validité des tribunaux qui le jugent. Il dit même à Pilate : « Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'était donné d'en haut. (1) »

Cependant c'est à la doctrine ainsi mutilée de l'amour que Tolstoï ramène tout

(1) Il est vrai que Tolstoï traduit ainsi ce verset : « Tu n'as aucun pouvoir. Le pouvoir n'appartient qu'à Dieu. » (*Saint Jean*, XIX, 11.)



l'Évangile (1). Bien plus, cette doctrine devient toute vérité et toute morale. La science, c'est la connaître ; le bien, c'est la pratiquer. Notre vie, cette vie par laquelle nous sommes vraiment hommes, que dis-je ? la réalité même de notre âme consiste à nous laisser pénétrer, absorber par cette vérité. Il n'y a pas d'immortalité individuelle de l'âme après la tombe. A la vie personnelle, Jésus, dit Tolstoï, n'a cessé d'opposer « la vie commune qui se fond avec la vie présente, passée et future de l'humanité ». C'est l'humanité qu'il entend quand il parle de la résurrection du « Fils de l'homme », et c'est dans l'humanité que la conscience et la vie se perpétuent. Mon être individuel, ma « conscience temporaire » peuvent s'éteindre. Ce qui ne saurait périr, c'est mon rapport avec le monde ; et là est mon moi essentiel. En vivant dès maintenant pour l'humanité, nous vivons

(1) Tandis qu'il proclame cette doctrine divine, il se refuse à reconnaître pour Dieu celui qui non seulement s'en dit le prophète, mais l'auteur, qui la propose comme sienne.

dès maintenant d'une vie qui doit être immortelle, nous assurons notre immortalité. Celui qui vit en soi et pour soi peut-il se flatter de survivre à la dissolution du corps (1) ? Dans la vie pour l'humanité consiste le « royaume de Dieu», que notre destinée est d'avancer de plus en plus. Et il ne tient qu'à nous de l'avancer par nos efforts désintéressés, car « le salut est en nous (2) ».

Et qu'est-ce que Dieu ? Est-il un être personnel, distinct du monde, supérieur au monde ? L'idéal, la conscience, le bien et Dieu se confondent pour Tolstoï (3). Autant qu'il est possible de fixer sa pensée fuyante, Dieu, c'est cette vie même d'amour universel pleinement réalisée et ayant conscience d'elle-même. Dieu est dans l'humanité et chacun de nous doit travailler à la pleine éclosion de Dieu.

(1) *Ma Religion*, pp. 135-162 ; *De la Vie*, pp. 206-244.

(2) *Le Salut est en vous*. Paris, 1893.

(3) Voir *Revue Encyclopédique* du 3 septembre 1898 : Conversation de Tolstoï avec Ossip-Lourié dans l'été de 1897.

En toute cette doctrine, Tolstoï se montre un ancêtre ou au moins un grand prêtre de ce qu'on a appelé la religion des *néo-chrétiens*. Eux aussi prêchent l'amour universel, la bienveillance et la bienfaisance universelle, l'embrassement universel. « Soyez bons, soyons bons », répètent-ils sans cesse. — « Et pourquoi ? — Qu'importe ? Soyez bons. Là est toute morale, toute religion, toute vérité. » On leur a fait gracieux accueil. Des croyants on dit : « Voyez, ils sont des nôtres, ou bien près de le devenir : ils prêchent comme nous la grande loi de l'amour. » Cependant comme ils répétaient toujours la même chose, et s'obstinaient à refuser toute justification de leurs doctrines, les vrais croyants se sont lassés de les attendre et le public s'est tourné ailleurs. En somme, leur tentative a lamentablement avorté.

L'*Union pour l'action morale* de MM. Paul Desjardins et Gabriel Séailles a fini par aboutir à un protestantisme édulcoré, ou mieux à un naturalisme panthéistique,

renouvelé de Renan. Et cet échec devait se produire. Leur doctrine est une vérité diminuée, et, selon la remarque de Léon Ollé-Laprune, que nous rappelions plus haut, autre chose est la vérité incomplète, autre chose la vérité diminuée. « Mise dans une âme de bonne volonté, la vérité incomplète est comparable à un germe : elle croît peu à peu ; elle se développe, elle s'épanouit. » La vérité diminuée est semblable à un organisme dont on aurait retranché la vie. Elle est stérile ; elle est condamnée à se dissoudre.

Mais le quiétisme des néo-chrétiens comme celui de Tolstoï, comme tout quiétisme, est une doctrine de diminution.

IV

L'horreur de Tolstoï pour la violence se traduit naturellement chez lui par l'horreur pour la guerre. « Tendre sa poitrine aux coups des autres, — oui ; fusiller ses semblables, — jamais ! Ce n'est pas une défense, c'est une tuerie ! (1) »

(1) *Le Non-agir.*

« Jésus a dit : « Prends ta croix et suis-moi, c'est-à-dire supporte avec soumission le sort qui t'est tombé en partage et obéis-moi, moi qui suis ton Dieu. » Personne ne bouge. Mais que le dernier des hommes galonnés, dont la spécialité est de tuer ses semblables, ait la fantaisie de dire : « Prends, non pas ta croix, mais ton havresac et ta carabine, et marche à une mort certaine, assaisonnée de toutes sortes de souffrances. » Et tout le monde accourt. Abandonnant famille, parents, femmes, enfants, affublés de costumes grotesques et se plaçant sous les ordres du premier venu d'un rang plus élevé, affamés, transis, éreintés par des marches forcées, ils vont sans savoir où, comme un troupeau de bœufs, à la boucherie ; mais ce ne sont pas des bœufs, ce sont des hommes. Ils se demandent pourquoi ils font cela et, sans recevoir de réponse, avec le désespoir au cœur, ils marchent et meurent de froid, de faim, de maladies contagieuses, jusqu'au moment où on les place à la portée des balles et des boulets en leur commandant de tuer de leur côté des

hommes qu'ils ne connaissent pas. Ils tuent et on les tue... Et il leur paraît à tous que non seulement cela doit être ainsi et qu'on ne peut faire autrement, mais encore que c'est admirable et moral (1). »

On pourrait demander à Tolstoï comment lui, pour qui la vie individuelle n'est rien, lui qui nous fait une loi de perdre nos intérêts et notre vie elle-même dans l'intérêt commun, n'a pas vu ce qu'il y a de grand dans la conduite de ces hommes qui sacrifient leur avantage particulier, leur vie s'il le faut, à ce qu'ils regardent comme un bien supérieur et plus général ? Car c'est là, en somme, le sentiment du soldat qui marche au feu, sentiment vague, qu'il sera peut-être incapable de formuler, sentiment qui touchera parfois presque à l'inconscience, mais sentiment véritable qui se réveillera et se précisera à certaines heures. Il faut admettre cela à moins de ne voir dans une armée qu'un ramassis de brutes inconscientes, ou d'étendre à nos armées moder-

(1) *En quoi consiste ma foi ?*

nes ce qui a pu être vrai jadis de telle ou telle bande de soudards.

Accordons même que ces soldats, en se dévouant à leur pays, sont victimes d'une illusion, d'une erreur. N'importe, ils se dévouent. Est-ce à Tolstoï, qui nous prêche le sacrifice aveugle en faveur de l'humanité, à maudire les institutions militaires et la guerre où l'homme trouve l'occasion de se sacrifier plus fréquente et plus pleine que partout ailleurs? Ce qu'il y a de mystérieux dans le phénomène de la guerre contribue précisément à épurer ce dévouement, à faire sentir à l'homme que, sur le champ de bataille, il est l'agent ou l'instrument d'un intérêt qui dépasse infiniment le sien.

Tolstoï, toujours en primitif, en simpliste, s'est arrêté au spectacle extérieur de carnages et de ruines. Il n'a pas remarqué qu'il y a au phénomène de la guerre un sens profond, et qu'on n'a pas tout dit en prononçant le mot de boucherie.

Sans vouloir tenter ici une apologie de la

guerre, qui n'est pas de notre sujet, on peut dire qu'il serait facile de trouver dans l'œuvre de Tolstoï lui-même toute une série de scènes ou d'épisodes bien faits pour en atténuer l'horreur. Qu'on lise seulement *Guerre et Paix*, et il apparaîtra qu'au dire de Tolstoï, l'homme se montre plus vraiment homme sur les champs de bataille que dans la vie des cités.

Sur le pont du Danube, près de l'Enns, il se dépense en une heure plus de sang-froid, de courage, de désintéressement, d'amour sincère du prochain, même de spirituelle et franche gaieté, que pendant toute une année dans le salon d'Anna Pavlovna Schérer, demoiselle d'honneur de Sa Majesté l'impératrice Marie Féodorovna.

La guerre la plus sauvage présente-t-elle un spectacle plus répugnant, plus humiliant pour la nature humaine que l'antichambre du vieux comte Besoukhow, agonisant tandis que ses héritiers se disputent sa riche dépouille ?

Sans doute, Tolstoï est loin d'être partisan de notre civilisation moderne ; mais enfin,



même à travers ses peintures, la guerre, essentiellement opposée au grand, à l'unique précepte, pour ainsi dire, de sa morale quiétiste, la non-résistance à la violence, est moins déprimante pour l'humanité que la paix et l'état social auquel la paix se trouve liée de nos jours. Les types les plus élevés, les plus généreux tracés par Tolstoï sont des types de soldats. Ses vauriens et ses coquins cyniques sont des produits de la paix.

Il y a dans Tolstoï peu de scènes d'une grandeur morale comparable à celle où le prince André, qui va mourir, reconnaît, dans son compagnon d'amputation, Anatole Kouraguine, le malheureux qui a tenté jadis de séduire celle qu'il aimait. « Il se souvint du lien qui existait entre lui et cet homme, dont les yeux, rougis et troublés par les larmes, s'étaient tournés vers lui... Il ne put se maîtriser et pleura des larmes de tendresse et de pitié sur l'humanité, sur lui-même, sur ses faiblesses, sur celles de cet infortuné. Oui, se dit-il, voilà l'amour pour ceux qui nous aiment comme pour ceux qui nous détestent, cet amour que Dieu prêchait sur

la terre, que Marie m'enseignait, et que je ne comprenais pas alors... Voilà ce qui me restait encore à apprendre dans cette existence, et ce qui fait que je regrette la vie!... Mais maintenant, je le sais, il est trop tard (1). »

C'est que la guerre exalte les instincts bons comme les instincts mauvais de l'homme. Si elle fait les bandits, elle fait aussi les héros.

Mais le quiétisme de Tolstoï s'obstine à proscrire toute violence. Logique dans sa doctrine, il prêche le refus du service militaire. Les journaux ont raconté qu'il s'emploie à envoyer des secours en argent aux Doukhobors, une secte dont les membres regardent comme un crime de porter les armes, et qui ne peuvent se soustraire à la déportation en Sibérie qu'en abandonnant leur propre pays.

V

Ce que Soutaïev avait été pour Tolstoï, à l'égard des théories religieuses, Bondareff le

(1) *Guerre et Paix*, t. III, p. 68.

fut à l'égard des théories sociales. Non pas que l'un ait eu plus que l'autre, à proprement parler, un rôle d'initiateur. Mais, autant qu'il est possible de préciser leur influence, l'un et l'autre donnèrent un corps à des idées qui, jusqu'alors, flottaient vagues et éparses dans l'esprit de Tolstoï. Des plans confus de rénovation universelle agitent déjà Lévine dans *Anna Karénine* et le comte Pierre dans *Guerre et Paix*. Au reste, les théories sociales de Tolstoï ne sont qu'une application de son système religieux.

Bondareff est un moujik du district de Manoussinsk. Lui aussi cherche toute vérité dans les livres saints. Mais, comme la secte des Sabbatistes à laquelle il appartient, il ne croit qu'à l'Ancien Testament. Sachant à peine épeler, il a péniblement déchiffré la Bible, verset par verset ; et dès le début de la Genèse, la solution de toutes les questions sociales s'est révélée à lui : c'est la loi du travail des mains. A soixante-cinq ans, il se met à composer un opuscule, où, sous forme de versets bibliques, il s'efforce de démontrer que le travail manuel, en particulier le travail de

la terre, est la véritable rédemption de l'homme, aussi bien que le remède à tous les maux. Comme il passe les jours aux champs, il consacre les nuits à écrire. Le manuscrit est envoyé au tsar sous forme de requête : il est repoussé. La censure n'en autorise pas l'impression. Vers 1885, Bondareff est présenté à Tolstoï. De ces relations naissent trois ouvrages : *Quelle est ma vie ? — Que faut-il donc faire ? — Ce qu'il faut faire*, où Tolstoï expose, en les élargissant, les idées de Bondareff. En 1888, il éditait lui-même l'opuscule du vieux moujik, puis en composait un commentaire. C'est le livre intitulé en français : *le Travail*.

Pour Tolstoï aussi, la condition naturelle de l'homme est le travail de la terre. Le travail n'est pas une malédiction. Au reste, il convient de regarder comme une allégorie l'arrêt porté par Dieu dans l'Éden, aussi bien que toute la vie d'Adam. Le sens de l'allégorie est que la première obligation pour chaque homme et de « pétrir son pain à la sueur

de son front », comme traduit Tolstoï. C'est-à-dire tout homme doit, par son travail manuel, se nourrir, se vêtir, s'abriter, sans avoir besoin de l'aide des autres. Si chacun agissait ainsi, bientôt disparaîtraient de la terre, d'une part la faim, les privations, le découragement, l'inégalité des conditions, de l'autre, la richesse et la paresse, mères du vice et des convoitises.

La doctrine du Christ conduit à la même conclusion. Elle nous enseigne de faire du bien à notre prochain. Mais comment croire que l'on puisse faire du bien aux hommes en accaparant le travail d'autrui, en leur demandant notre nourriture au lieu de la gagner de nos propres mains? Celui qui aime vraiment le prochain évite de le faire travailler pour lui-même. Il s'efforce de lui procurer le travail du pain. Et ce sera là sa première aumône. Il ne se mêlera pas de l'instruire ou de le rendre meilleur, tant qu'il n'aura pas pourvu à ses besoins matériels.

La doctrine complète de la vérité se ramène ainsi à un double précepte. Précepte négatif, le plus important : « Ne résiste pas au

méchant ! » — Précepte positif : « Pétris ton pain à la sueur de ton front. »

Tolstoï s'est mis d'ailleurs vaillamment à l'œuvre. On peut le voir dans son domaine d'Iasnaïa-Poliana labourer la terre en compagnie de ses moujiks, ensemencer, faner, faucher le blé, rentrer les moissons. Ou bien, dans son atelier, il manie l'alène, taille et coud des bottes comme le plus humble des cordonniers.

En conséquence de sa doctrine, Tolstoï prêche la fermeture des usines, l'abandon des cités, le retour universel à la vie des champs. C'est là qu'est la seule vie saine et morale. C'est par cette vie que doit s'établir enfin le règne de la fraternité.

VI

De nos jours, les Fouriéristes ont eu aussi de ces effusions vers la vie champêtre. Ils ont refait après bien d'autres, avec Tolstoï, le rêve d'une sorte de règne millénaire, où la simplicité des mœurs amènera la félicité dans un embrassement universel.

Si Tolstoï et les autres réformateurs se contentaient de prêcher le retour à des mœurs plus simples, de protester contre le mouvement toujours grandissant qui déracine les paysans pour les jeter dans les villes, il faudrait leur applaudir. Il a peint en traits énergiques et vrais la laideur des cités où « quelques centaines de milliers d'hommes, entassés dans un petit espace, s'efforcent de mutiler la terre sur laquelle ils vivent, écrasent le sol sous des pierres, afin que rien n'y puisse germer, empestent l'air de pétrole et de houille (1) ». Il a fait ressortir ce qu'avait de déprimant l'esclavage des usines sous des maîtres cupides. Mais il en vient à dire que toute vie en dehors de la vie rurale est contre nature. La division du travail est chose « astucieuse et diabolique (2) ». De degré en degré, c'est à la civilisation sous toutes ses formes qu'il s'attaque. Il professe avec Rousseau, qu'il a beaucoup lu dans sa jeunesse, que l'homme est naturellement

(1) Début de *Résurrection*.
(2) *Le travail*, p. 37 ; — *Ce qu'il faut faire*, pp. 104 et suiv.

bon, qu'il reste bon en s'isolant, que c'est la société qui le pervertit. Il prendra ainsi un accident de la civilisation pour son fruit naturel, le revers pour la vraie face. Il dira que la civilisation est la grande, sinon l'unique coupable dans tous les maux qui affligent l'humanité.

En la refonte sociale qu'il médite, le premier acte sera le partage du sol. Tous les héros de Tolstoï ont un jour la pensée de distribuer leurs terres, pour une part au moins, à leurs paysans. Nous ne savons si lui-même a mis en pratique ce point de sa théorie : de fait, il n'est moujik qu'à ses heures ; Tolstoï reste gentilhomme campagnard. Le gentilhomme n'en est pas moins, en doctrine, socialiste et socialiste outré. C'est le bon socialiste, a-t-on dit. Sans doute, Tolstoï répudie tout bouleversement violent. Le quiétisme a pénétré ses théories anarchiques. La société doit être refaite non à coups de dynamite, mais par l'effort personnel des individus, et ceux-ci ne peuvent se réformer et se perfectionner qu'en s'isolant, qu'en s'affranchissant de la contrainte

sociale. M. Ossip-Lourié, un socialiste militant, résume en trois mots le programme de ce socialisme dit pacifique : « Amour, travail, solidarité (1). »

Mais l'histoire nous apprend que les théories à l'allure la plus pacifique déchaînent parfois les passions les plus violentes. Rousseau n'avait à la bouche que les mots de fraternité, de vie selon la nature. Sa sentimentalité allait jusqu'à la fadaise. Et ce sont de ses doctrines que se réclamaient les hommes de 93. Une doctrine négative, surtout dans l'ordre social, contient le germe de toutes les violences ; et c'est tout l'ordre social que nie Tolstoï.

Un homme qui rêve de refaire la société sur un plan nouveau, doit avoir son système d'éducation. Tolstoï a le sien, hardi, moins révolutionnaire peut-être que ses principes le demandaient. Malgré sa doctrine sur la bonté native de l'homme, il n'ose professer que l'enfant doit se former tout seul. La

(1) *La Revue socialiste*, avril 1899.

seule véritable école de l'enfant, dit-il, c'est la famille : elle seule apprend à l'enfant la vie. Seulement, la contrainte qu'il refuse à l'État en matière d'éducation, il la refuse aussi à la famille. L'enfant recevra les connaissances nécessaires à la vie en vivant parmi les siens, mais personne n'a le droit de lui imposer un mode spécial de formation. « L'éducation, en tant que formation préméditée des esprits sur de certains modèles, n'est point féconde, n'est point légitime, n'est point possible. Le droit d'éducation n'existe pas. » Il doit y avoir *liberté dans l'école*, selon le titre d'un de ses livres, et liberté pour l'école. On doit laisser « à qui s'instruit l'absolue liberté de recevoir à sa guise tel enseignement qui répond à ses besoins et à ses désirs, dans la mesure de ses besoins et de ses désirs, et de refuser tel enseignement dont il n'a pas besoin et ne veut pas ».

Dans la première école qu'il avait fondée à Iasnaïa-Poliana, Tolstoï laissait aux enfants la faculté d'apprendre ou de ne pas apprendre, de venir aux classes ou de ne pas y

venir. L'école fut bientôt vide. Il paraît qu'aujourd'hui l'œuvre est prospère. C'est apparemment qu'il a convaincu les parents du bienfait de la formation qu'on y donne. Nous avons peine à nous imaginer les enfants laissés là-dessus à leur libre choix.

Quoi qu'il en soit, le système de la liberté absolue suppose que l'enfant a conscience de ses besoins, peut connaître ses besoins. Or, la première œuvre de l'éducation est précisément d'éclairer l'enfant sur ses besoins véritables. Tolstoï n'entend cette liberté que des besoins intellectuels et moraux. Pourquoi pas des besoins physiques ? En vertu de quel droit la mère donnera-t-elle telle nourriture, tel vêtement à son enfant ? — Mais l'enfant n'a pas la faculté de discerner ce qui est avantageux, ce qui est nuisible à sa vie.— Ceci est également vrai de la vie de l'âme. — Mais, dira Tolstoï, et c'est le fondement dernier où s'appuie sa doctrine, pour former un homme suivant tel procédé intellectuel, suivant tel ordre de vérités et de préceptes moraux, il faut être assuré de ces vérités et de ces préceptes. Or, cette assurance,

personne ne la possède, sauf ceux qui la puisent dans la religion dite révélée.

Peut-être, de fait, en est-il ainsi, encore que sur bien des points essentiels, la raison humaine, aidée de la tradition, arrive à trouver un terrain ferme et résistant : tout n'est pas terre meuble pour la raison humaine. Mais enfin, la conclusion que Tolstoï doit tirer, s'il est logique, n'est pas pour nous nous déplaire : seule une église, qui se dit infaillible, peut avoir un enseignement intellectuel et moral vraiment ferme et assuré. Il faudrait cependant ajouter que le catholicisme donne les titres rationnels de son infaillibilité et des vérités qu'il propose.

Nous n'avons rien dit des théories de Tolstoï sur la vie domestique. Relèvent-elles du nihilisme ou du quiétisme ?

Elles semblent tenir de l'un et de l'autre. D'ailleurs, il serait malaisé de mettre ici la pensée de l'écrivain d'accord avec elle-même. On a pu voir dans Tolstoï un destructeur de la famille et du mariage.

L'auteur de la *Sonate à Kreutzer* a jugé la femme avec tout le pessimisme de Schopenhauer. C'est une des rares circonstances, peut-être la seule, où il s'inspire directement d'un penseur auquel, d'ailleurs, il a voué une admiration profonde, tout en substituant une sorte d'optimisme à sa théorie de désespérance sur la nature humaine. Il a dépeint la vie conjugale comme une sorte d'enfer anticipé. Mais par quelques endroits, on a pu dire que le livre dénonçait uniquement les vices de la famille moderne, ces unions contractées au nom du seul intérêt, laissant chacun des conjoints poursuivre ce qu'il estime son avantage.

Au reste, il y rêve, conception quiétiste, d'une union de pure amitié. Quand on aura réprimé toutes les passions, surtout celles qui demandent quelque chose aux sens, « l'union des âmes existera alors, et l'humanité, ayant accompli son but, n'aura plus de raison d'exister (1) ».

D'autre part, la conclusion de *Katia*,

(1) Et il applique aux époux ce qui est dit en *saint Matthieu*, v, 28.

d'*Anna Karénine,* de *Guerre et Paix* est que le véritable bonheur ne se rencontre qu'au foyer de la famille. Et Tolstoï lui-même semble l'avoir compris dans sa vie patriarcale.

A qui étudie Tolstoï, la difficulté n'est pas de découvrir ces deux tendances, nihilisme et quiétisme, mais plutôt de dire à laquelle rapporter tel moment de sa pensée. Quoi qu'il en soit, les deux courants sont manifestes. Nihilisme doux, bien éloigné, dans la forme, des violences de Bakounine et de Kropotkine, en fait destructif et anarchique autant que pas un. Quiétisme qui tantôt endort l'être humain dans l'ataraxie en l'invitant à se fondre dans la nature inanimée, tantôt absorbe toutes ses facultés, toutes ses aspirations dans une aveugle et universelle pitié.

Cette sympathie humaine qu'on laisse debout dans la ruine de tout le reste, ne traduit pas seulement l'âme bonne et aimante de Tolstoï. Elle s'explique par le besoin

même de notre nature, où l'on ne peut faire le vide. Jadis les négations positivistes d'Auguste Comte avaient abouti à des effusions de tendresse, à la religion de l'Humanité. Ici, un phénomène semblable se produit. Il y a un nihilisme violent qui mène à la doctrine des bombes explosives. Il y a un nihilisme désespéré qui se traduit par le suicide. Il peut en exister un autre qui s'assoupit en lui-même et déverse en une bienveillance panthéistique, l'indestructible activité de la nature humaine : c'est le nihilisme quiétiste de Tolstoï.

CHAPITRE VIII

L'Idée socialiste

Divers courants alimentent l'idée socialiste. — Aspiration à la réforme, confiante en dépit des déceptions. — Foi dans le pouvoir de l'État. Malgré ses prétentions à favoriser l'expansion individuelle, le socialisme est l'héritier du jacobinisme. — Son essence est l'égalisation des conditions sociales ; nivellement des fortunes, abolition des subordinations familiales, féminisme, internationalisme, antimilitarisme, anticléricalisme et irréligion. Affranchissement total. — Solidarité ; elle ne se suffit pas à elle-même, peut s'interprêter en sens contraires. — Cet idéal, fait de convoitises matérielles et d'aspirations généreuses, devient la religion de l'avenir.

Quand on interroge l'ouvrier, le bourgeois, l'homme de lettres ou l'homme de sciences, qui se disent socialistes, on obtient des réponses différentes dans la forme ; mais toutes s'inspirent d'une idée commune. Si l'on prête l'oreille — et comment ne pas en entendre le grondement menaçant ? — à ce qui se déclame dans les congrès ouvriers, les clubs électoraux, les comités de grèves ; si l'on aborde la lecture de cette immense quantité de li-

vres, de revues ou de journaux qui, chaque jour, distribuent au peuple l'aliment socialiste, au milieu de tirades sonores ou de phrases toutes faites, qui, d'ailleurs, ont aussi leur sens, on saisit un même fonds de revendications et d'aspirations.

Ces revendications et ces aspirations sont à la fois multiples et identiques. Elles tiennent leur multiplicité de la diversité des circonstances qui leur ont donné naissance, des différences de caractère, d'intelligence, de volonté que présentent les individus et les sociétés où elles se produisent. Elles sont identiques par la logique inconsciente qui anime l'idée socialiste, comme toute idée, et qui la pousse, quel que soit le point de départ, quels que soient les chemins suivis, aux mêmes points d'aboutissement.

Quels courants alimentent cette idée socialiste ? C'est ce que nous voudrions rechercher.

I

L'idée socialiste apparaît d'abord comme une idée de réforme.

L'état social est mauvais : accumulation toujours croissante de richesses entre les mains d'un petit nombre, situation misérable d'une multitude infinie de prolétaires ; aux uns toutes les jouissances, aux autres toutes les privations ; en haut, avec l'or, la dureté, l'égoïsme, le despotisme, en bas, avec l'indigence, l'humiliation et la servitude : partout la défiance et la haine. L'ouvrier se plaint de la durée des heures de travail, de l'insuffisance de son salaire, de l'insécurité du lendemain. Le petit bourgeois trouve sa vie bien étroite, les impôts bien lourds, le service militaire bien dur. Il est jaloux et envieux à l'égard de ceux qui possèdent plus. Et puis il lit tous les jours dans son journal que les lois ne valent rien, que la société est à refaire. D'ailleurs, il ne croit plus guère à l'autorité, et imagine difficilement qu'il ait des devoirs. De son côté, le demi-savant applique sans ménagement à la société ses idées d'évolution : tout dans la nature évolue ; les institutions doivent évoluer. Et cette transformation fatale des choses, il veut la

hâter par son intervention. L'état social, pas plus que la morale, n'est d'accord avec ce qu'il a trouvé dans son laboratoire. Les découvertes scientifiques doivent être le point de départ d'une nouvelle synthèse sociale. Et, avec sa connaissance incomplète ou sa méconnaissance de l'homme, il prétend traiter les institutions comme les produits chimiques qu'il jette dans sa cornue.

Certes, comme critique de l'état social présent, le socialisme a beau jeu. Beaucoup de ses doléances ou de ses colères ne sont que trop justifiées. Elles font suite à cette longue plainte que l'humanité se transmet de siècle en siècle, cette plainte répétée par l'Ecclésiaste qui estime toute œuvre d'homme affliction d'esprit, par le bûcheron de la fable qui geint sous les sergents, la dîme et la corvée, par les moralistes de tous les temps, comme par la gémissante théorie des miséreux. Et la perpétuité même de la plainte laisse croire que le mal tient à chose plus profonde que les institutions sociales, qu'il a sa racine dans la nature humaine, laquelle n'est pas bonne de tous points.

Ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas très légitime et toujours opportun de travailler à améliorer les institutions sociales, très opportun et très légitime pour chacun de s'améliorer soi-même.

Mais enfin ce n'est pas de remèdes qu'il s'agit maintenant. Nous cherchons à pénétrer l'idée socialiste, et nous disons qu'elle est d'abord une idée de réformes. Et cette aspiration à la réforme a ceci de propre dans le socialisme qu'elle s'étend à tout. Elle ne se borne pas à quelques détails isolés ou même à quelques parties plus ou moins considérables de l'ordre social. Elle rêve d'une refonte totale de la société.

A la veille de la grande Révolution, il y eut sur le pays comme un vent d'innovation, et quelques historiens ont cherché dans ces aspirations de tout un peuple la justification des bouleversements accomplis comme des excès qui les accompagnèrent. La vérité paraît être que, si les esprits sentaient qu'un certain nombre de choses avaient fait leur temps, la masse de la nation ne songeait nullement à tout jeter bas. Les Cahiers

de 1789, autant qu'il est permis de s'en rendre compte (1), réclamaient seulement une Constitution plus précise, des lois plus uniformes pour tout le territoire, une administration mieux conduite, l'abolition des droits féodaux. Il ne s'agissait en somme que de réparer la maison pour la rendre plus habitable. Aujourd'hui le socialisme veut la raser pour la construire sur nouveaux plans, sur des plans inédits, qu'on n'a encore nulle part réalisés.

Le désir de changement est pénétré et soutenu par une inlassable confiance. Le peuple porte le poids d'un siècle presque entier de promesses déçues et d'espérances avortées. Depuis Saint-Simon, Pierre Leroux, Buchez, Fourier, Cabet, Proudhon, que de systèmes de rénovation sociale proposés ! que de tentatives commencées ! que de plans mis à l'essai ! Les docteurs en chambre, comme ceux des clubs ou de la presse, ont offert aux

(1) Voir *la France d'après les cahiers de 1789,* par Edme Champion. Paris, 1897.

yeux du peuple le mirage d'un Eldorado, d'une Salente enchanteresse. Toujours le pays d'utopie s'est dérobé aux poursuites.

Mais ce qui a échoué, entrepris petitement et timidement, disent les socialistes, ne peut-il réussir, essayé en de vastes proportions ? Les réformes obtenues ne permettent-elles pas d'en espérer de plus importantes, d'espérer une réforme totale ? Les esprits ne sont-ils pas, de nos jours, mieux disposés à un changement ? Ne sont-ils pas dans l'attente de quelque grand renouveau ?

Ce qui vient fortifier cette espérance, c'est un sentiment qui a été toujours croissant dans ce siècle, la foi dans le pouvoir de l'État.

Et nous rencontrons là le second élément de l'idée socialiste.

II

La foi dans l'État s'est développée à mesure que ses fonctions ont elles-mêmes pris plus d'extension et envahi peu à peu tout le champ de la vie humaine. Comment

une administration qui dispose de si énormes budgets, qui met en mouvement des milliers de fonctionnaires, qui est ramifiée à l'infini sur toute la surface du territoire, qui a des lois, des règlements, des paperasses et des bureaux disposés en vue de tous les cas qui peuvent se produire de la naissance à la mort, ne serait-elle pas toute-puissante ? L'État peut tout. S'il existe des maux sur cette terre, c'est que l'État est mal organisé. Quand les vices de son organisation auront disparu, il pourra, à son gré, fixer le prix des salaires, régler le cours de la production et de la consommation, fournir à tous du travail, décréter la fin de la misère.

Cette confiance dans l'État lui est un encouragement, une provocation continuelle à étendre ses attributions. Et l'État n'est que trop disposé à y céder. Mais la réglementation appelle la réglementation. Une fois que la vie d'un peuple est saisie dans cet engrenage, il a bien de la peine à s'en dégager, et chaque jour c'est quelque chose de sa liberté qui est broyé.

Le peuple a l'idée confuse que le socia-

lisme étendra encore ce régime de l'État, par suite sa puissance ; que l'État deviendra vraiment alors le pourvoyeur universel, le bienfaiteur universel.

Les docteurs du socialisme se défendent, il est vrai, de vouloir l'absorption de l'individu par l'État. A cet égard, ils opposent le socialisme moderne au communisme de Platon. Platon rêvait le communisme dans l'intérêt de la cité : il lui sacrifiait résolument l'individu. S'il établit une certaine égalité entre les fortunes, c'est qu'il veut assurer la tranquillité et la puissance de l'État, troublé et affaibli par les incessantes rivalités qui mettent aux prises riches et pauvres. Dans sa République idéale, l'esclavage est maintenu.

Le socialisme contemporain, disent ses défenseurs, procède de l'intérêt individuel. C'est l'expansion de l'individu qu'il a dessein de favoriser. On pourrait l'appeler un individualisme, si on cherchait à le dénommer d'après sa fin. Il n'est socialiste que dans

son procédé ou son moyen essentiel : la socialisation ou l'attribution à la collectivité des sources de richesses, des capitaux.

C'est ce que soutiennent, entre autres, M. Jaurès (1) et M. Eugène Fournière. Dans son *Essai sur l'individualisme* (2), celui-ci ne fait pas difficulté d'avouer que souvent « le socialisme a subordonné l'individu à la société » ; « le socialisme acceptait d'être opposé à l'individualisme » qu'il confondait dans une même réprobation avec l'égoïsme. Erreur profonde : le socialisme se méconnaissait lui-même. « L'individu est un but et la société un moyen ; l'individu n'est pas fait pour la société, mais la société pour l'individu. C'est par elle que l'individu assure son action sur les choses. » Il doit chercher la liberté et la puissance non dans l'isolement, non dans l'antagonisme, mais dans le contact et la coopération avec l'ensemble des autres individus. Rien de plus misérable que le sauvage isolé, de plus dépen-

(1) *Socialisme et liberté* dans la *Revue de Paris* du 1er décembre 1898.

(2) Paris, Alcan, 1901.

dant des forces extérieures que l'homme laissé à lui-même. La coopération met seule l'homme en pleine valeur.

C'est très bien à M. Fournière de célébrer les bienfaits de la coopération. Mais la coopération n'est féconde que si elle est volontaire. Or le socialisme, c'est la coopération forcée. Non, répond M. Fournière ; l'État, sous le régime socialiste, se contentera de soustraire la liberté à l'arbitraire. — Nous dirons à M. Fournière que nous nous défions fort de ces bons offices que l'État prétend rendre à notre liberté. Et sur quels principes décidera-t-il ce qui est exercice légitime et ce qui est exercice capricieux de la liberté ? Pas plus pour M. Fournière que pour M. Jaurès, il n'existe de règles de conduite supérieures à l'homme, dominant l'homme. Alors l'État devient sa propre règle, et il se croit le droit, au moins il revendique la faculté de dicter à chacun ce qu'il estime conforme à une plus étroite coopération. Et nous voilà retombés dans la doctrine de l'omnipotence de l'État. Le socialisme ne peut s'en dégager qu'en paroles.

Au surplus, voyez le socialisme à l'œuvre. Au moins en France, il se montre partout l'adversaire farouche des droits des individus. Toutes les mesures et les doctrines qui vont à l'oppression des consciences l'ont trouvé favorable. Il a applaudi cette théorie émise, en des débats récents, que de l'État découlent tous les droits, qu'il les détient et en fait part à qui il veut par pure faveur, que tout ce qu'il ne permet pas expressément est défendu, que tout ce qui est contraire à l'ordre établi ou à la légalité est punissable. A l'heure présente, on médite de rétablir l'unité de penser, l'unité morale du pays, comme on dit, cela en proscrivant, en dépouillant de la liberté de parler et d'enseigner les hommes qui ne pensent pas comme ce qu'on appelle l'État. Le socialisme en masse a acclamé ces proscriptions. Il se montre l'héritier et le continuateur du jacobinisme révolutionnaire, qui ne peut supporter une initiative, une pensée, une volonté en dehors de celle de l'État. (1)

(1) M. de Marinis, député socialiste, membre du

Sans doute le socialisme extrême rejette la direction de la société par l'État ; il le remplace par le gouvernement de la collectivité. Mais qu'est-ce cela qu'une substitution de mots, à moins que ce ne soit une aggravation de servitude ? Chacun se dépouille, bon gré, mal gré, de la libre disposition de soi-même pour fondre sa pensée et sa volonté dans la pensée et la volonté commune, impersonnelle. Il se livre ainsi, pieds et poings liés, à la tyrannie insaisissable, irresponsable, de la masse, à la dictature impersonnelle, la plus oppressive de toutes.

A la vérité, sous le régime socialiste, ce pouvoir absolu sera, par la force des choses, incarné dans quelques hommes. Mais ces hommes qui se diront les mandataires de la collectivité couvriront de cette irresponsa-

bureau de la Chambre italienne, avait assisté en cette qualité aux funérailles du roi Humbert et à la prestation du serment à Victor-Emmanuel III. Il a été censuré, attendu « qu'un socialiste ne peut se prévaloir de sa liberté individuelle, en dehors des délibérations de son parti ». (L'*Évolution du socialisme*, par Jean Bourdeau. Paris, 1901, p. 170.)

bilité tous leurs ordres et leurs excès. Et l'on verra se renouveler l'effroyable histoire des représentants du peuple sous la Révolution.

III

Ce que le socialisme poursuit à travers toutes les réformes qu'il propose, ce qu'il demande à l'intervention de l'État ou à l'action de la collectivité, c'est l'égalisation des conditions sociales. Et ici nous touchons au fond même de l'idée socialiste.

C'est par là, remarque très justement M. Émile Faguet (1), bien plus encore que par le principe du recours à l'État, que le socialisme est fils de la Révolution. Sans doute, la Constituante et même la Convention ont reconnu la liberté individuelle et la propriété privée ; leurs déclarations s'opposent au collectivisme. Mais, après avoir proclamé l'égalité de tous devant la loi, l'accessibilité de tous à tous les emplois, l'abolition de tous les privilèges, on s'en est pris à ce qui était,

(1) *Le Socialisme en 1899* dans *Questions politiques*. Paris, Colin, 1899.

à un titre quelconque, distinction sociale, prééminence de la naissance, des services rendus, de la fortune. Il arriva même un temps où la supériorité de l'intelligence devint suspecte, On ne voulut plus que des citoyens, c'est-à-dire, selon la signification d'alors, des numéros égaux entre eux. Le symbole du nouvel ordre de choses fut le niveau, et on inventa un certain instrument pour raccourcir de la tête ceux qui dépassaient la ligne réglementaire. Ainsi Tarquin, pour donner une leçon de règne à ses amis, abattait de la canne, dans son jardin, les plus hautes têtes de pavots.

Cette fureur d'égalité a passé au socialisme.

L'argent met une inégalité entre les hommes : on expropriera les grands propriétaires. Naître riche et naître pauvre distingue du tout au tout deux hommes : par un impôt progressif, l'État s'appropriera les héritages au-dessus d'une certaine somme ; par des lois de nivellement, il imposera le partage égal ; bientôt il supprimera le droit d'héritage. Mais l'égalité établie à la

naissance est sans cesse compromise par la propriété qui demeure et s'accumule entre les mains de tel ou tel : il ne faut plus d'épargne, il ne faut plus de propriété. Tout gain sera versé dans la masse commune. Il n'y aura plus de propriétaires ; il n'existera que des travailleurs. Et de peur que le gain ou le produit du travail n'aille s'accroissant ici, se raréfiant là, on veillera à ce que la production ne dépasse pas les besoins de la consommation. Chaque travailleur sera taxé à tant d'heures et, en échange de son temps de travail, il recevra tel produit ou un bon donnant droit à tel produit. « La herse égalitaire », selon la comparaison de M. Faguet, passera et repassera sur le champ social, « pour abattre et pulvériser toutes les mottes de terre » qui menacent de devenir trop grosses.

Cette égalité sur le terrain économique, le socialisme l'appelle justice-égalité, ou plus simplement justice. Quel que soit le procédé qu'il emploie pour réaliser l'égale répartition des richesses, il prétend travailler à l'avènement de la justice : nom sacré qu'il

détourne de son sens traditionnel, vertu dont il voudrait s'attribuer le monopole (1).

Et nous ne sommes ici que dans les conséquences prochaines, immédiates, d'ailleurs avouées par tous les socialistes tant soit peu logiques, du principe de l'égalisation des conditions sociales. La famille, telle qu'elle est établie, crée des inégalités sociales ; le père a autorité sur ses enfants, le mari exerce sur sa femme une protection qui oblige celle-ci à la soumission. Le socialisme refuse au père de famille le droit d'élever librement ses enfants ; il oppose sans cesse, à ce qu'il appelle l'arbitraire du père, la personnalité qu'il juge toujours menacée du fils. Il brise par le divorce rendu toujours plus facile, par le divorce de consentement mutuel, en attendant l'abolition

(1) *Le Régime socialiste*, par Georges Renard. Paris, 1898, p. 8 à 10. — *La Justice sociale*, par P. Malapert, dans *Questions de morale*. Paris, 1900. — Déjà chez Proudhon, la justice est l'égalité : voir *Justice dans la Révolution*, t. Ier, 3e étude, chap. v.

du mariage, tout lien de dépendance entre les époux.

Nivelant toutes les inégalités sociales, le socialisme ne s'arrête que là où les inégalités naturelles commencent. Encore lui arrive-t-il de franchir cette limite. Sans doute, il ne peut faire qu'il n'y ait des hommes plus robustes, plus habiles, plus intelligents que les autres. Mais il ne peut supporter que la femme ne soit en tout l'égale de l'homme. Non seulement il lui accorde les mêmes droits privés et civiques, mais il lui ouvre l'entrée de tous les emplois, de toutes les fonctions ; il l'admet à pérorer dans ses congrès ; il l'appelle à la vie publique. Il ne tient aucun compte du rôle spécial, si délicat et si élevé, que la nature a confié à la femme ; des conditions physiologiques et mentales qu'elle lui a faites ; du genre particulier de son intelligence, qui n'est pas, à proprement parler, moindre, mais autre que l'intelligence de l'homme ; du genre particulier de sa volonté, qui a des élans et des impulsions qui lui sont propres. On croira avoir prouvé l'égalité des deux sexes en citant les

noms de quelques demi-douzaines de femmes qui se sont occupées de la chose publique ou ont écrit des livres. Si elles ne sont pas plus nombreuses, la cause en serait à la condition inférieure même où on les a jusqu'ici tenues. Mais c'est chose remarquable que l'entente avec laquelle les socialistes soutiennent les revendications du féminisme, même le plus outrancier.

Les frontières des patries mettent entre les peuples des différences et des distinctions; le socialisme ne veut plus de frontières. Il est internationaliste et cosmopolite (1). Toutes les barrières élevées entre les peuples doivent tomber. Et, à l'en croire, déjà elles tombent. Il salue le moment prochain où tous les hommes, d'un bout du monde à l'autre, ne formeront qu'une famille, et s'étonneront de s'être si longtemps ignorés et combattus. C'est à en pleurer de tendresse.

Mais, à l'encontre de ces rêves, il nous semble que jamais le sentiment des nationa-

(1) Au Congrès socialiste international de 1900, M. Jaurès dénonce *la bestialité chauvine* et *le délire nationaliste*. (Compte-rendu analytique officiel, p. 16.)



lités n'a été aussi aigu et aussi jaloux. Jamais la conscience nationale ne s'est affirmée avec autant d'énergie qu'au dix-neuvième siècle, en Irlande comme en Grèce, aux Pays-Bas comme en Italie, en Bohême comme en Serbie, en Hongrie comme en Allemagne et en Alsace-Lorraine. Le patriotisme tendrait plutôt à prendre une allure farouche et batailleuse.

Quant à la distinction de l'humanité en patries, elle tient aux inégalités de caractère, d'esprit, d'âme, de tempérament des divers groupes humains. De ces inégalités naissent d'autres inégalités d'action, de rôle, de mission, si l'on veut. Toutes ces inégalités sont naturelles, et rien n'annonce qu'elles doivent disparaître un jour. Les nationalités se resserrent ou s'étendent, se relâchent ou se concentrent. Il est plus que douteux que la carte du monde soit jamais de même couleur (1).

L'internationalisme est antimilitariste. Il

(1) Voir *Doctrines et Problèmes*. Paris, Retaux, 1900. p. 517-519. — E. Faguet, ouvrage cité, p. 171-173.

n'est peut-être pas d'institutions auxquelles le socialisme s'en prenne avec plus d'àpreté, on pourrait dire de fureur, qu'aux institutions militaires. L'idée de patrie ne s'incarne-t-elle pas visiblement, pour la foule, dans l'armée et le drapeau? Si elle n'est pas toute la patrie, l'armée n'en est-elle pas la figure la plus vivante dans les uniformes de ses soldats, la voix la plus sonore et la plus entraînante dans l'allégresse de ses fanfares? Et n'est-ce pas elle qui monte la garde aux frontières, ou fait respecter au loin tout ce qui se réclame de la patrie?

Le socialisme a encore d'autres griefs contre l'armée. Outre qu'elle passe pour le plus ferme soutien de cette « haïssable » société bourgeoise, nulle part la hiérarchie, avec ses inégalités, n'est plus nettement établie et plus fortement maintenue, Et si, devant la discipline militaire — nivellement que le socialisme ne daigne pas reconnaître — les privilèges antérieurs de naissance, d'intelligence, d'éducation, de fortune disparaissent, à son tour elle souligne d'un trait vigoureux la distinction entre supérieurs et subordonnés.

Est-ce de l'esprit égalitaire qu'il convient de faire dériver un autre caractère universel du socialisme ? Le socialisme est anticlérical, ennemi irréductible du catholicisme. Mais le catholicisme reste dans le monde la grande école de respect ; il donne dans sa constitution extérieure et son organisme intérieur une grande place au principe d'autorité.

Le socialisme va plus loin ; il se présente partout comme antireligieux : le bon Dieu, on l'a dit, n'est-il pas aristocrate ? Et cette irréligion prend volontiers la forme provocante du blasphème : du blasphème grossier, du blasphème littéraire et plus réfléchi. On n'a pas oublié le jour où, du haut de la tribune française, M. Jaurès s'avisa de traiter Dieu d'égal à égal et le menaça, s'il se présentait devant l'assemblée de lui demander ses comptes. Aujourd'hui, ce sont d'autres comptes qu'on demande à M. Jaurès, c'est lui qui est mis sur la sellette, et il paraît à la fois humilié de la mesquinerie d'esprit de ses *coreligionnaires* en irréligion et confus

d'avoir été pris en flagrant délit de pratique « cultuelle ».

Dans le mouvement révolutionnaire comme dans le mouvement socialiste, qui en est une forme, c'est l'esprit égalitaire qui semble avoir inspiré les premières manifestations antireligieuses. Mais cet esprit égalitaire s'est lui-même étendu. Il s'est grossi de tout ce qui se trouve dans la nature humaine d'amour pour l'indépendance, de désir de ne relever que de soi. Et, de fait, le socialisme, qui aboutirait, en pratique, à la plus écrasante servitude économique, mère de beaucoup d'autres, prêche l'affranchissement de tout devoir et de toute contrainte intérieure, la morale indépendante de toute autorité et de toute obligation, l'expansion libre de l'individualité, ou le droit pour l'individu d'exercer en tous sens et avec une intensité toujours croissante son activité naturelle : c'est ce qu'on appelle l'individualisme.

« Dans l'ordre prochain, dans l'ordre socialiste, écrivait naguère M. Jean Jaurès (1),

(1) *Socialisme et liberté* dans la *Revue de Paris* du 1er décembre 1898.

c'est bien la liberté qui sera souveraine. Le socialisme est l'affirmation suprême du droit individuel. Rien n'est au-dessus de l'individu... L'homme, tel que le socialisme le veut, ne relève pas d'un individu supra-humain... ; il ne relève pas davantage des autres individus humains... C'est l'individu humain, affirmant sa volonté de se libérer, de vivre, de grandir, qui donne désormais vertu et vie aux institutions et aux idées. C'est l'individu humain qui est la mesure de toute chose, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire. Voilà le socialisme (1). »

Mais cette poussée vers l'affranchissement total de l'individu reste toujours subordonnée à l'idée égalitaire. De tout temps, le peuple

(1) Les socialistes les plus modérés mais intelligents, comme M. Merlino, proclament la portée morale de l'idée socialiste : « Le socialisme, écrit celui-ci, est une question morale, en ce sens qu'il apporte au monde une nouvelle manière de juger tous les actes humains, et, pour employer une célèbre expression de Nietzsche, une nouvelle évaluation de toutes les valeurs. » (*Formes et essence du socialisme*. Paris, 1898, p. XLII.)

s'est montré plus jaloux d'égalité que de liberté. Il s'accommode facilement de la servitude si ceux qui lui commandent doivent aussi lui obéir, et il répète volontiers : « Tous mal, mais tous de même. » D'autre part, les docteurs du socialisme donnent comme limite aux droits individuels non les exigences de l'ordre des choses, mais les droits *égaux* de chacun. L'individualisme envisage tous les hommes comme des unités *égales* juxtaposées, qui se déploient selon leur valeur propre (1).

IV

Un courant qui, dès l'origine, vint alimenter le mouvement socialiste, ce fut tout un ensemble de tendances, de sentiments, d'idées désigné sous le nom de solidarité. Car la solidarité est loin d'être une chose simple ; ou, du moins, son concept a varié.

(1) Dans sa thèse, d'ailleurs confuse, *les Idées égalitaires* (Paris, 1899), M. Bouglé fait reposer l'individualisme sur l'égalitarisme, s'il ne l'y ramène pas. (Voir par exemple p. 24 à 26.)

Dénommée ainsi, semble-t-il, par Pierre Leroux, enseignée par Buchez, Fourier, Cabet, lesquels s'inspiraient tous, quoique inégalement, de Saint-Simon, appliquée par Proudhon sous le nom de *mutuellisme* ou système de l'échange en nature, la solidarité fut d'abord un sentiment plus qu'une doctrine. Elle était fraternité naturelle, humanitarisme, sympathie universelle.

Peu à peu, on s'avisa d'en faire la philosophie. On fit remarquer que tout individu, par le seul fait qu'il naît dans une société, profite de tous les efforts antérieurs et de tous ceux qui s'accomplissent par ses compagnons de société, qu'il doit, en conséquence, contribuer à son tour au bien commun. Les historiens rappelaient que toute génération porte le poids des générations passées, que chaque siècle est débiteur envers tous les siècles qui l'ont précédé. Les économistes notaient que toute modification dans la production ou la consommation, le travail ou le salaire, l'offre ou la demande en un point du pays, a sa répercussion sur tous les autres points. Les hommes de science arrivaient,

de leur côté, avec leurs axiomes et leurs doctrines : Rien ne perd et rien ne se crée ni dans la matière ni dans le mouvement ; tout ébranlement imprimé à un endroit de la masse se communique de proche en proche à toutes les parties du système. Dans l'organisme, tous les membres sont dépendants, sont solidaires les uns des autres. Mais la société se comporte à la façon d'un organisme.

L'assimilation entre l'organisme et la société alla si loin que l'on se prit à voir indifféremment dans les organismes vivants des sociétés animales, des républiques de cellules, et dans les sociétés humaines des systèmes d'organes et de fonctions qui se commandent et se balancent l'une l'autre.

La masse du peuple ne philosopha pas si avant. Il aima la solidarité tout simplement comme synonyme de bienveillance universelle, d'aide mutuelle, de fraternité. Dans des congrès socialistes figurèrent des écussons avec la devise : *Liberté, égalité, solidarité*. Des groupes socialistes prirent le nom de *solidarités*. On alla au socialisme parce qu'il promettait le règne de la solidarité, de l'universelle

sympathie, le relèvement de tous les opprimés, le soulagement de tous les malheureux. C'est par là qu'arrivèrent au socialisme ses recrues les plus désintéressées. Ce sentiment, avec celui de la justice, rendit populaire chez la jeunesse des écoles, qui se dit socialiste, la cause des Polonais, des Grecs, des Arméniens, des Boers. Il n'y avait là aucun principe économique directement en jeu. La jeunesse cédait à l'instinct de générosité qui lui est naturel et, en y cédant, elle s'imaginait faire du socialisme.

Il est même arrivé qu'en faveur de ce sentiment de sympathie humaine quelques-uns ont tenté de « s'évader » de l'individualisme irréligieux qui est dans la logique du socialisme. Il y a quelques mois, au plus âpre de la lutte contre les congrégations religieuses, un étudiant socialiste me disait sa perplexité. « Tous mes camarades socialistes sont anticléricaux farouches. Toutes les publications socialistes du quartier latin prennent parti contre les congrégations et demandent leurs dépouilles. L'Église catholique n'a-t-elle pas, cependant, été à travers

les siècles, par ses congrégations hospitalières, une admirable bienfaitrice des malheureux ? Pourquoi ne pas lui accorder de continuer ce rôle ? Nous le pourrions sans nous astreindre à lui obéir et sans avouer qu'elle vient de Dieu. »

Ceci est d'une âme droite, et c'est, en somme, le sentiment de la foule laissée à sa propre impulsion. Mais il y a longtemps que les discoureurs ont voulu opposer la solidarité à la charité chrétienne, la première s'inspirant de justice et d'égalité, la seconde d'une commisération condescendante ; l'une aidant sans humilier, l'autre faisant ses dons à titre d'aumône. Comme si l'Évangile n'était pas le grand code de la vraie égalité ! Comme s'il n'avait pas, le premier, apporté aux rapports sociaux, en même temps que le sentiment de la dignité humaine, cette chose si précieuse : l'huile adoucissante de l'amour !

Ce que vaut cette opposition, M. Brunetière le disait de nouveau, le 17 décembre 1901, à Genève, en parlant de l'*Œuvre de Calvin* : « Puisqu'on n'entend aujourd'hui parler que de solidarité, demandons-nous quelle société,

je dis en aucun temps, ou quelle doctrine ont non seulement conçu, mais pratiqué plus généreusement que la société chrétienne... tout ce qui s'enveloppe sous le nom de *solidarité ?* La prière pour les morts, l'intercession des saints, la dévotion à la Vierge, voilà pour la croyance ; le sacrifice de la messe, la réversibilité des mérites, les indulgences et les « œuvres », voilà pour la pratique ; ou encore, jusque dans l'usage de la vie quotidienne, la théorie de la richesse, « qui n'est admise dans l'Église que pour y servir la pauvreté », les lois contre l'usure, la charité toujours prête à réparer l'inégalité des conditions des hommes, *ut fiat æqualitas*...: qu'est-ce que tout cela si ce n'est autant d'applications de la solidarité ? Mais aimons-nous mieux interroger l'histoire ? Rappelons-nous donc en ce cas les assemblées des premiers chrétiens ; rappelons-nous le mouvement des croisades ; rappelons-nous l'organisation des corporations ouvrières !... La religion (catholique est) une « affaire sociale ». Si la juste préoccupation du salut individuel en (fait) certainement l'un des

principaux articles,... (c'est) en commun, et, si j'ose ainsi dire, (c'est) comme « en participation », qu'on (y travaille) à l'œuvre elle-même du salut individuel... »

Enfin, quelque temps, le socialisme crut avoir trouvé dans la doctrine de la solidarité son idéal, son mobile, sa morale. Il était beau de travailler pour autrui, de se renoncer pour autrui, de se dépenser pour le bien d'une humanité inconnue, pour l'avantage de générations à venir. Et cette morale se suffisait à elle-même.

Cet isolement superbe devait lui porter malheur.

Le concept de solidarité se ramène à celui de réciprocité, de dépendance mutuelle. Mais pareille notion peut indifféremment être interprétée en faveur de l'intérêt et en faveur du désintéressement. C'est la remarque de M. Fouillée. « Puisque nous sommes solidaires, dévouons-nous pour les autres, diront les altruistes. Puisque nous sommes solidaires, employons les autres à

notre propre bien, répondront les égoïstes. — Liés, faisons servir la chaîne à tous. — Liés, tirons à nous la chaîne si nous sommes les plus forts et s'il y va de notre intérêt ou de notre vie. Deux forçats attachés au même boulet ne sont pas, pour cela, deux amis (1). » Le naufragé qui cède sa planche à son compagnon de naufrage et celui qui précipite son compagnon à la mer pour avoir toute l'épave à lui, agissent, l'un et l'autre, en vertu de la solidarité. Solidaristes et le forban d'industrie qui monte un *trust*, lequel ruine une multitude de petites gens, et l'homme qui se ruine lui-même pour indemniser les créanciers de son père ou de son fils.

La solidarité ne prend de signification qu'à la lumière et sous la direction de principes qui la dominent. Elle a beau nous dire que nous naissons débiteurs envers la société, que nous naissons même chargés de dettes, à tel point que nous ne pouvons

(1) *La Morale socialiste* dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1901 ; en particulier, p. 393 et 397.

jamais les acquitter toutes. Pour conclure de cette considération que nous devons les payer, il faut d'abord établir que nous avons des devoirs et parmi ces devoirs celui de payer nos dettes. Puisque nous sommes tous solidaires, pourquoi ne réserverai-je pas pour moi, en ne payant pas mes dettes, l'avantage que je déverserai sur les autres en les payant ? Le profit serait le même pour la masse. Enfin, si l'échange de services, comme l'enseignent les partisans logiques de la doctrine de la solidarité, est la source unique de tous les devoirs et de tous les droits, il faudrait conclure que, si quelque homme ne nous avait jamais rendu aucun service, nous ne lui devrions absolument rien. Mais qui oserait soutenir une conclusion aussi *inhumaine* ?

L'idée de solidarité devait fatalement être interprétée en ces deux sens divergents. Pour plusieurs, elle est restée synonyme de bienveillance, d'humanitarisme, d'altruisme ; et ceux-là sont surtout du peuple et de la jeunesse. « Il se faut entr'aider ; il faut se rendre service », aiment à dire les petites

gens. Et ainsi font-ils : pratique qui ne va pas sans espoir de retour, mais qui procède avant tout d'un sentiment désintéressé. C'est ce que savent les orateurs des réunions socialistes, eux qui possèdent, sur le dévouement à l'humanité, toute une collection de phrases sonores.

Les philosophes, les docteurs du parti estiment la doctrine du renoncement un peu « vieux jeu ». Essentiellement individualistes, ils n'acceptent l'altruisme que comme un dérivé de l'égoïsme, un égoïsme plus délicat, comme à deux degrés, qui ne se quitte un instant que pour mieux se retrouver ensuite. Nous ne pouvons échapper, dit M. Fournière (1), à la loi de l'universel échange, de l'universelle réciprocité. A l'origine des sociétés, la lutte domine. A la lutte substituons la *coopération*, mais comme moyen d'extension et de libération pour notre individualité. Que par la coopération consciente de tous chaque individu conquière sa liberté, c'est-à-dire la faculté

(1) *Essai sur l'individualisme,* p. 5-51.

de s'assurer toutes les satisfactions que réclame son être physique et mental.

« La racine du socialisme, écrit de son côté M. G. Palante (1), est l'individualisme..., le désir de donner une plus libre carrière à l'égoïsme économique de chaque homme. Le socialisme est une doctrine du déploiement de la vie. Or la vie est d'abord égoïsme. Elle se convertit plus tard, mais plus tard seulement, en altruisme. L'école anglaise a eu parfaitement raison quand elle a montré dans l'altruisme une transformation et un élargissement de l'égoïsme. Le socialisme doit être essentiellement une technique économique propre à amener le plus large épanouissement des égoïsmes. Quant à l'altruisme, quant à la considération de l'intérêt général, quant au solidarisme, ils viendront à leur tour ; mais par surcroît, comme un épiphénomène de la mise en œuvre des énergies égoïstes. D'ailleurs, l'altruisme, le solidarisme, de même qu'ils

(1) *Les Dogmatismes sociaux* dans la *Revue philosophique* de décembre 1901, p. 639.

ont dans l'égoïsme leur origine, trouveront aussi en lui leur limite. »

V

Ceux qui rêvent l'avènement du régime socialiste devraient combattre cette dépression de la notion de solidarité. La force de l'idée socialiste est dans l'idéal qu'elle fait luire devant les masses populaires, idéal qui élève le socialisme à la hauteur d'une religion, et l'humanitarisme est un élément nécessaire de cet idéal.

Certes, cet idéal est bien fait pour séduire. Avec l'avènement du socialisme disparaîtra toute misère. Chacun aura toujours table servie et mangera à sa faim. Plus de chômage, plus de souci du lendemain. La collectivité pourvoira à tout. Il y aura des médicaments en cas de maladie, une pension assurée en cas d'accident, une retraite pour le temps de la vieillesse. Le travail lui-même, grâce aux progrès du machinisme, sera réduit à quelques heures par jour et deviendra un délassement au lieu d'être une fatigue.

Ici l'optimisme est presque sans limites. Les rêves des millénaristes hantent de nouveau les imaginations simples de la foule, ou lui sont présentés par les grands prêtres de la nouvelle religion.

« Homme, écrit M. Eugène Fournière, tu prendras conscience de la pensée inconsciente de toute chose vers la perfection. Tes faibles organes, tu en augmenteras la force et le nombre. Tes os eux-mêmes seront renouvelés par des chimies qu'on n'ose encore prévoir. Tu parviendras, si tu veux, et il faudra bien que tu le veuilles, à des longévités qui dépasseront celles des mythes hébreux. Ton organisme renouvelé connaîtra d'autres moyens de nutrition et de moins grossières jouissances. Et, tandis que tu conquerras le temps, tu conquerras aussi l'espace. Si tu ne trouves le moyen de rallumer le soleil qui s'éteint, ou de t'en allumer d'autres, tu quitteras cet univers vieilli, et, colon ailé, tu peupleras les espaces sidéraux (1). »

Puis, c'est la fin de la concurrence, de

(1) *L'Idéalisme social.* Paris, 1898, p. 37.

cette lutte pour la vie qui arme les hommes les uns contre les autres. A sa place règne la fraternité universelle. Car les peuples désarment : au-dessus des frontières supprimées, ils se tendent la main ; ils s'appellent, ils s'embrassent. Affranchie de ces rivalités en même temps que du poids avilissant de la misère et du travail, la nature humaine s'épanouit. Ce n'est plus le devoir moral, la morale austère d'autrefois. L'amour-propre périt, tous les besoins étant satisfaits. Le devoir que rien ne contrarie est cultivé à l'égal d'une jouissance. Que dis-je, la morale disparaît ; elle se perd « dans l'océan de nos sentiments et de nos actes, présente en chacun d'eux, organique comme eux, passant finalement à l'état d'acte réflexe, par un glorieux retour à l'instinct (1) ».

Voilà l'idéal fait de convoitises matérielles et d'aspirations généreuses qu'on présente comme la Religion de l'avenir. Et elle séduit

(1) *Questions de morale* : *La Morale d'après Guyau*, par Eugène Fournière. Paris 1900, p. 284.

le peuple auquel on a fermé les horizons immortels. Cette religion revendique d'ailleurs hautement la direction des consciences et la conquête de l'humanité. « Si vous trouvez en face de vous, s'écriait à la Chambre des députés, dans la séance du 15 janvier 1901, M. René Viviani, ne prenant du socialisme que l'idée désintéressée, si vous trouvez en face de vous cette religion divine qui poétise la souffrance en lui promettant les réparations futures, opposez-lui la religion de l'humanité qui, elle aussi, poétise la souffrance en lui offrant comme récompense le bonheur des générations. Mais il peut se faire, cependant, que, au bord de la route, vous trouviez des hommes qui, écrasés par l'atavisme religieux, ne se mêlent à votre action qu'avec quelque tristesse, parce qu'ils seront, au fond d'eux-mêmes, tourmentés par le problème de leur propre fin. Dites-leur que, s'ils tiennent à se survivre, ils n'ont qu'à donner le surplus et le meilleur d'eux-mêmes à la seule puissance qui soit vivante et immortelle, à la justice. »

Justice, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, égalité, tel est, avec la solidarité, le dernier mot de la Religion nouvelle, et aussi de l'Idée socialiste.

Ses ambitions sont grandioses. Mais pour régner, sinon pour vaincre, il lui faudrait d'abord changer la nature humaine. Se sent-elle de taille à essayer cette tâche ?

CHAPITRE IX

Les Formes du Socialisme

Karl Marx et la théorie du sur-travail, la conception matérialiste de l'histoire, la lutte des classes : triple erreur sociale. — Le socialisme scientifique appliqué, ou collectivisme, prône la socialisation des capitaux. Équivalence en travail âme de l'organisation future. Comment régler le travail et la production ? — Le communisme socialise toute propriété. « De chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins. » L'anarchisme. — Les idéalistes reviennent au socialisme humanitaire. Les opportunistes plient la doctrine aux nécessités, surtout électorales. — Socialisme d'État, communal, conservateur en Allemagne, agraire. — Socialisme expérimental en Australie. — Le néo-socialisme travaille à l'éducation sociale et économique de la classe ouvrière, est un réformisme tronqué. Le salariat ne saurait être aboli. Solution par la libre association.

I

En 1840, Louis Reybaud décrivant les théories socialistes écloses au début du siècle (1), ne voyait « dans ces écarts naissants » qu' « un sujet de curiosité, une folie douce », que le ridicule suffirait à tuer. Il est vrai qu'à vingt-quatre ans de là,

(1) *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes.* Paris, 1840.

publiant de nouveau ses *Études*, il s'alarmait de « la persistance d'un mouvement que quelques-uns voulaient croire éteint ». On prononce, disait-il, des expressions qu'on s'imaginait « ensevelies à jamais dans les archives des égarements humains... On ressuscite des rêves que, sous l'influence du temps et de la réflexion, on croyait évanouis. » Il concluait que le socialisme, « sous des apparences de mort, conservait une vie réelle ».

L'honnête Louis Reybaud se faisait encore illusion : le socialisme ne faisait que commencer à vivre.

C'était précisément le temps où il cherchait une formule. Après quelques écrits à tendances communistes et révolutionnaires, Karl Marx, né à Trèves d'une famille israélite, publiait en 1867 son ouvrage le plus important : *Le Capital* (1) Ce livre était des-

(1) L'auteur ne donna jamais au public que le livre Ier intitulé : *Développement de la production capitaliste*. Ce ne fut qu'après la mort du maître, survenue en 1883, que son disciple et ami, Friedrich Engels édita, d'après des notes, le livre II : *Procès de la circulation du capital* (1885) et le livre III : *His-*

tiné à exercer sur notre siècle une influence qui rappelle celle du *Contrat social* de Rousseau au siècle précédent. Non pas que beaucoup aient lu ce fatras ; mais on y trouve trois ou quatre idées qui, pour n'appartenir peut-être pas en propre à Karl Marx [1], ont eu, de nos jours, une fortune étonnante. Et puis il affectait une allure scientifique qui en impose fort aujourd'hui à la foule.

Marx rejetait avec dédain les rêves mystiques de fraternité humaine. Il prétendait réformer la société sur les seules données de la science. La question sociale se réduisait à une question économique : Comment fonctionne la production économique : et, en particulier, quelle est l'origine du capital ?

Dans le passé, répond Marx, le capital s'est

toire de la théorie. Procès d'ensemble de la production capitaliste (1894).

(1) Sur l'origine du marxisme, voir *le Droit au produit intégral du travail*. Étude historique par le Dr Anton Menger, professeur de droit à l'Université de Vienne ; traduit par Alfred Bonnet. Paris, Giard et Brière, 1900.

formé de la spoliation des paysans et du pillage des colonies. Dans l'ère présente, il est né des profits réalisés par le non-paiement d'une certaine quantité de travail ouvrier, profits encaissés par le patron. Toute la valeur répondant à la quantité du travail devrait aller au travailleur. Il est arrivé un moment où l'employeur d'ouvriers a retenu pour lui une partie de cette valeur. Du travail non payé aux ouvriers, gardé, accumulé par le patron, est sorti le capital. Si les prolétaires se laissent ainsi spolier, c'est que la concurrence les oblige à accepter un salaire suffisant sans doute à leur existence, mais inférieur à ce que mériterait la quantité de travail fourni. Par exemple, le patron paie à l'ouvrier ce qui répond à huit heures de travail, et, pour réaliser un bénéfice, une plus-value, il le fait travailler dix, onze, douze heures. Ce « sur-travail » constitue le profit capitaliste. C'est le *mystère d'iniquité*.

Cette doctrine de la valeur ou du « sur-travail » est fortifiée et étayée par deux autres théories. La première est la *conception maté-*

rialiste de l'histoire. « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. » On peut même dire qu'il l'absorbe. L'histoire de l'humanité est l'histoire des moyens employés par les uns pour gagner leur pain, par les autres pour s'enrichir. « La structure économique de la société, dit de son côté Engels, le disciple fidèle de Karl Marx, est toujours la base réelle, et donne l'explication de toute la superstructure des organisations politiques et juridiques, non moins que des idées religieuses, philosophiques et autres de chaque période [1]. » La religion, aux yeux du marxisme, a été inventée pour prêcher aux prolétaires la résignation dans leur misère et le respect de la propriété d'autrui. L'État n'est que l'organisation de la classe exploitante, pour protéger par la force les conditions extérieures de production, pour contenir et asservir la classe populaire. L'armée se réduit à une gendarmerie au service du capital.

(1) Voir *Formes et essence du socialisme*, par Saverio Merlino. Paris, Giard et Brière, 1898, p. 245-7.



Ainsi la société est en lutte. Il y a lutte des prolétaires pour gagner leur pain et améliorer les conditions de travail, lutte des exploiteurs pour maintenir et accroître leur privilège. La *lutte des classes,* constante et nécessaire, forme le second axiome historique du marxisme. Le dénouement de toutes les difficultés sera dans l'expropriation de la classe capitaliste par la classe laborieuse. Ainsi disparaîtra la concurrence. C'est d'ailleurs le terme fatal vers lequel tend l'évolution économique et sociale de l'humanité : esclavage, servage, salariat, lequel sera lui-même remplacé par la mise en commun des moyens de production et des produits.

Telles sont les théories essentielles du socialisme scientifique, proposées par Karl Marx et Friedrich Engels, défendues par leurs disciples ou continuateurs plus ou moins officiels, Jules Guesde et Gabriel Deville en France, en Allemagne Schäffle et Karl Kautsky, en Italie le criminaliste Enrico Ferri, professeur à l'Université de Rome.

Ce n'est pas le lieu d'entreprendre ici en détail la critique du marxisme, critique qui a été faite tant de fois. Notre dessein est uniquement d'esquisser les différentes formes du socialisme contemporain. Mais il apparaît manifestement que le marxisme méconnait l'origine première du capital, qui est l'épargne. Le travailleur en ne dépensant pas tout le fruit de son travail, en se constituant de ce qu'il ne consomme pas un fonds de réserve, devient capitaliste. Cette réserve, ce capital naît de l'abstinence du travailleur, non du sur-travail accaparé. La doctrine socialiste conduirait logiquement à la consommation immédiate, ce qui ramènerait l'humanité aux conditions de l'état sauvage.

Au surplus, le capital amassé ne profite pas seulement à son détenteur : il devient moyen de production, instrument pour les grandes entreprises, avance et soutien pour les travailleurs. Sans compter que, dans nos sociétés modernes, comme la France d'aujourd'hui, avec l'extrême division des petites rentes, coupons de grandes sociétés, livrets

de caisses d'épargnes, titres de mutualités, les capitalistes se chiffrent par millions, et le flot en va toujours montant.

Dans sa conception du problème social, le socialisme scientifique a toute l'étroitesse du positivisme le plus borné. Il réduit le problème à une *question d'estomac;* et lui-même se vante, avec Schäffle (1) de cette simplification des choses. Toutes les aspirations sociales, morales et religieuses de l'homme sont niées ou dénaturées. L'idée de justice est gardée, mais elle est restreinte au domaine économique, et tournée par un misérable sophisme contre la légitimité du capital.

Maladroite aussi l'application à la société de la conception évolutionniste de Hegel et de la concurrence vitale de Darwin. Ce n'est pas proprement la lutte des classes qui a fait succéder le servage à l'esclavage, puis le salariat au servage. Ces étapes ne sont pas des victoires gagnées par l'effort de la classe ouvrière sur l'égoïsme de la classe

(1) *La Quintessence du socialisme*, traduction de Benoît Malon ; chap. Ier.

patronale, Le progrès moral, joint à une meilleure intelligence de l'intérêt de tous, a bien plutôt amené cette évolution. On a compris que l'échange des services, l'aide mutuelle est plus conforme à la dignité et à la nature sociale de l'homme, en même temps que plus apte à faire fructifier le capital et le travail (1).

Marx semble supposer que la lutte des classes est l'état naturel de l'humanité, et que cette lutte doit amener un état social sans concurrence ni lutte. Darwin, que l'on veut copier, ne raisonnait pas ainsi. Pour lui, la concurrence vitale est un élément de progrès par l'élimination des faibles, la survie des forts, et cette concurrence doit agir incessamment, maintenant toujours l'espèce comme en haleine et la portant sans cesse en avant : conception discutable, mais logique. Karl Marx fait vivre l'humanité de luttes. Puis il rêve d'un état de paix et d'entente si parfaite, que même toute

(1) *Le Socialisme et la Science sociale,* par Gaston Richard. Paris, 1897, p. 107-111. — *Une trilogie fantaisiste,* par G. d'Azambuja, dans la *Science sociale,* octobre 1902, p. 287-311.

rivalité disparaîtra de la terre. Mais, entrée en possession de cette ère bienheureuse, l'humanité, comprise selon l'idée marxiste, ne peut que rétrograder, à moins qu'elle ne revête une autre nature.

Ce qui est manifeste, c'est que l'évolution économique et sociale va, non pas proprement à l'affranchissement d'une classe à l'égard de l'autre, mais à une coopération toujours plus intime et toujours plus étendue. Et cela est juste. L'idée même de société est une idée de coopération. Conséquemment, s'il y a progrès social, qu'il s'agisse d'intérêts matériels ou d'éléments d'ordre moral, il doit se résoudre d'une façon ou d'une autre dans un progrès de l'action coopérative.

II

Mais le socialisme scientifique ne se tient pas à des considérations historiques ou purement spéculatives. Il descend sur le terrain pratique. Puisque le capital est le fruit de la spoliation, il s'agit de le faire rentrer dans la masse commune, de le socialiser. La collectivité seule possédera, comme seule elle

règlera et rémunérera le travail. De là, le nom de collectivisme donné au socialisme scientifique appliqué.

Pour les collectivistes actuels (1), le capital n'est pas absolument tout ce qui sert à la production, y compris la charrue du laboureur, le pic du mineur, la pioche du terrassier. C'est uniquement ce qui peut être source de revenus pour son propriétaire, sans qu'il l'exploite directement lui-même : argent, terres cultivées par des fermiers, mines, chemins de fer, grandes entreprises gérées par des intermédiaires. Pour le présent du moins, la boutique restera au petit commerçant, l'échoppe au cordonnier, le lopin de terre au paysan. On compte, d'ailleurs, sur la concurrence des grandes sociétés et des grandes industries pour faire disparaître peu à peu ces établissements autonomes.

Quant à la socialisation des capitaux, au sens collectiviste, elle se réalisera par expropriation. Les modérés accordent une indemnité aux expropriés ; les intransigeants la refusent. La collectivité prélèvera, d'ailleurs,

(1) Voir, par exemple, Schaffle, *ouvrage cité*, chap. VIII.



sur la masse du travail fourni de quoi subvenir aux frais généraux : conservation et accroissement des grands instruments de production, moyens de communication, ports, mines, édifices publics, paiement des fonctionnaires ; en outre, entretien des enfants, des vieillards et des infirmes, soins à donner aux malades.

Jusqu'ici les collectivistes sont à peu près d'accord. L'accord cesse quand il s'agit de dire avec plus de précision quel sera le plan de l'organisation future. Les uns estiment, avec Marx et Engels, Liebknecht, Bebel, Guesde, Turati, que vouloir déterminer par avance cette organisation est une chimère. Qui vivra, verra. Comment prévoir, avec quelque approximation, ce que sera la société dans cinquante, dans cent ans ? Les données ne peuvent qu'être hypothétiques. Qui soupçonnait, il y a un siècle, la révolution économique amenée par la découverte de la vapeur et de l'électricité ?

D'autres pensent que le collectivisme ne

peut se refuser à dire ce que sera, dans ses grandes lignes, l'état social qu'il prépare. On ne saurait, en pareille question, exiger des hommes un saut dans l'inconnu. Le collectivisme ne bâtit pas pour l'autre vie ; il prétend offrir en ce monde, non seulement un abri, mais un Éden, et à moins d'en remettre la jouissance à un lointain si reculé qu'il énerve tout effort, il doit nous dire ce que sera à peu près ce paradis des ouvriers. Et l'on a les constructions diverses de Schaffle, de Jaurès, de Gaston Stiegler, de Georges Renard, de Lucien Deslinières. Il faut avouer que ces tentatives sont assez propres à justifier la prudente réserve de Marx et de ses plus fidèles disciples.

Examiner en détail ces essais serait fastidieux, autant qu'il serait facile de triompher de leur puérilité ou de leur complication. Au surplus, les socialistes auraient toujours la ressource d'abandonner le système qu'on aurait démoli. Mais il est un point dont tous les collectivistes, quelles que soient leurs idées particulières, doivent pouvoir rendre compte, en même temps qu'il leur faut en



soutenir les conséquences. C'est le principe, commun à tous, de l'*équivalence en travail*, âme de l'organisation future.

Dans tout système collectiviste, la valeur d'un objet se mesure non à son utilité ou à sa rareté ; elle répond exactement et uniquement au travail dépensé pour le produire. Un objet qui demande, pour être produit, un temps de travail double, triple, vaudrait deux fois, trois fois plus qu'un autre. Ou encore, pour citer un exemple de Schaffle, un pays a besoin de 20.000 hectolitres de froment, et, pour leur production, il doit employer 100.000 journées de travail; chaque hectolitre vaudra $\frac{100.000}{20.000} = 5$ journées particulières de travail .social. Karl Marx considère le principe du temps de travail, substance et mesure de la valeur, comme la pierre angulaire de tout son système. Par application du principe, les capitaux une fois mis en commun, chaque ouvrier touchera, en échange de son travail, un bon de consommation qui lui donnera droit de prendre dans les magasins généraux un objet répondant à la valeur de son propre travail.

Mais comment mesurer le travail en soi? On le mesurera par sa durée, répondent les collectivistes. Un litre de vin sera coté une heure de travail ; une chaise, douze heures. — Mais dans une unité de temps, une heure, par exemple, il peut tenir des quantités très inégales de travail, suivant son intensité. Les ardents à la tâche seront dupes. Le système deviendra une prime à la nonchalance.

On prendra, répliquent les collectivistes, le *temps moyen*, estimé d'après un travailleur moyen, travaillant dans des conditions normales. — Voilà déjà une atteinte au principe sacré de l'équivalence. Si les objets ont un prix moyen, un travailleur pourra acheter avec son travail plus que la valeur représentée, en réalité, par son travail; un autre, moins ; un troisième, autant, par hasard. Et qui déterminera ce temps moyen? Le temps nécessaire pour produire un objet varie sans cesse, suivant la rareté ou l'abondance de la matière première, les saisons, mille incidents imprévus. Il faudra modifier cette fixation continuellement.

Aura-t-on en considération la qualité du

produit? Il arrive que la quantité d'un objet tienne à des circonstances indépendantes du producteur, à des causes naturelles. Le Clos-Vougeot, exemple cher à M. Jaurès, familier d'ailleurs aux économistes individualistes, ne demande pas en soi un travail plus ardu que le vin de Suresnes. Si on ne tient pas compte de la qualité dans l'évaluation du produit, tout le monde voudra de la meilleure qualité. Si on en tient compte, le principe de l'équivalence en travail est à terre.

En outre, sur quelles bases établir le bilan de production, en particulier pour les objets utiles? Par exemple, comment déterminer la quantité de blé, de toile, de fer, de meubles qui est nécessaire à tel pays, à tel moment? Et comment faire produire cette quantité? Dans la société actuelle, l'adaptation du travail à l'intérêt général se fait sous l'action de l'intérêt privé. Ce mécanisme comme automatique est supprimé dans la société collectiviste. On donnera les statistiques des besoins, dit-on. Quelques collectivistes comptent beaucoup sur les

stastistiques. Mais conçoit-on l'énorme complication de pareilles tables dressées par exemple pour toute la France, en attendant que les barrières économiques entre les divers pays soient renversées? C'est déjà un problème effrayant que celui de l'alimentation d'une armée. Puis il ne suffira pas de dresser les tables des besoins, il faudra désigner les travailleurs et fixer le chiffre de leur production. Et comment y arriver si l'on écarte l'organisation militaire coercitive? (1)

III

Ces objections, et beaucoup d'autres qu'on peut opposer au collectivisme scientifique, n'arrêtent pas les socialistes intrépides. Ils tirent jusqu'au bout les conséquences des principes posés et demandent même à cette

(1) Voir *Formes et essence du socialisme*, par S. Merlino, p. 142 à 150; M. Deschamps dans son cours à la Faculté de droit de Paris, 1900-1901; *Histoire des doctrines économiques; la Doctrine socialiste*, par E. Maisonabe. Paris, Poussielgue, 1900, IIIe partie.

logique d'intransigeance la solution de quelques difficultés.

Le collectivisme, au moins dans sa phase modérée, ne socialisait que les grands instruments de production ; il respectait la petite propriété individuelle, celle de l'outil, de la petite entreprise ou du petit domaine exploité directement par le travail de leur propriétaire. Le communisme socialise toute propriété, la grande comme la petite, les capitaux au sens collectiviste comme les instruments quelconques de production. Tout est commun, outils et produits. (1)

Comment, dans ce système, est réglé le travail, et comment la rémunération ? « De

(1) « Le communisme séduisit plusieurs philosophes tels que Platon, les Cyrénaïques, les Stoïciens. Il compta aussi beaucoup de partisans dans le peuple, et plus d'un poète comique se donna la peine, comme Aristophane, de le tourner en dérision, preuve que cette utopie avait de la vogue dans le public. Mais, en général, les Grecs furent des partageux. Jamais on ne saisit chez eux une tentative pour maintenir les terres d'une cité dans l'indivision et pour en attribuer la jouissance collective à tous les citoyens. » Paul Guiraud : *L'Évolution du travail dans l'ancienne Grèce*. *Revue des Deux-Mondes* 1er févr. 1902, p. 645.

chacun selon ses forces ». Voilà le principe de contribution. « A chacun selon ses besoins. » Voilà le principe de répartition.

Il n'y a plus, comme dans le collectivisme strict, équivalence entre le travail fourni et le droit de consommation. Le droit ainsi entendu était un reste de propriété privée. Chacun puisera à la masse suivant ses besoins. Évidemment, à l'origine, les représentants de la collectivité dresseront des moyennes auxquelles chacun sera obligé de se tenir. De même, l'intérêt personnel n'étant plus le moteur de la production, les pouvoirs publics auront le droit de réquisition. Mais l'organisation coercitive ne sera nécessaire que d'une façon provisoire. Grâce aux progrès du machinisme, tout se produira en abondance et sans peine. Bien plus, le travail deviendra une distraction. On ne sera plus dans l'obligation de rationner les gens. Chacun puisera sans compter à un tas qui réparera ses pertes par le concours spontané et désintéressé de tous. Car la nature humaine subira elle-même une merveilleuse tranformation.

Comme le dit M. Eugène Fournière, il n'y aura plus de recherche d'intérêt personnel, parce qu'il n'y aura plus de désirs non satisfaits. Chacun agira et travaillera pour les autres comme pour soi-même (1).

Tel est le communisme, terme inéluctable, aboutissant fatal de l'évolution socialiste, système qui est en germe dans toute idée socialiste, si bien qu'on a pu dire que tout socialisme est un communime d'intention. Le peuple, dans sa logique simpliste, confond ces trois termes : socialisme, collectivisme, communisme. Les docteurs et pontifes du parti les distinguent ; mais les barrières qu'on élève dans la théorie aux dépens de la logique, ne résistent pas à la poussée des idées, non plus que des appétits qu'on a déchaînés.

Faut-il aller plus loin et admettre dans le

(1) *L'idéalisme social* par Eugène Fournière. Paris, 1898, p. 28 à 34 et 114 à 140.

développement du socialisme une phase ultérieure, la phase anarchique ?

Le socialisme collectiviste ou communiste et l'anarchie s'opposent par quelques points. Le socialisme, malgré ses protestations contraires, tend à la concentration et à la centralisation ; il ne peut faire que la collectivité n'absorbe l'individu ; Kropotkine s'est posé en adversaire du marxisme, qu'il appelle un capitalisme d'État. Au contraire, l'anarchie serait la réalisation de l'autonomie sous toutes ses formes. Le socialisme prêche la solidarité ; l'anarchie donne libre champ à l'individualisme, entendu comme indépendance absolue des individus les uns au regard des autres. L'anarchie est un communisme amorphe ou un socialisme libertaire. De part et d'autre, utopie. Mais ici utopie de la systématisation à outrance, utopie de la machine immense et infiniment compliquée où tout mouvement doit être exactement prévu, à peine de catastrophes colossales. Là utopie de l'action spontanée, absence de tout plan, rencontre fortuite de toutes les volontés et

de tous les intérêts ; miracle perpétuel d'une société qui se tient debout par un accord sans cesse renouvelé de ses membres (1).

Mais l'opposition est plutôt de surface. Le principe égalitaire qui est — nous croyons l'avoir montré — le fond même du socialisme, va à la suppression de toute hiérarchie, de toute contrainte intérieure et extérieure, de toute règle et de toute loi. La plupart des socialistes sont anarchistes en religion et en morale. En France, ils font campagne contre les lois pour la répression des menées anarchistes, dites lois scélérates. D'autre part, MM. Fournière et Jaurès ne parlent pas autrement que Kropotkine et Tolstoï sur la bienheureuse transformation de la nature humaine qui amènera l'accord spontané des volontés.

L'anarchisme n'est donc pas autre chose qu'un socialisme de gauche, un socialisme radical, un socialisme arrivé.

IV

Les vices du socialisme scientifique

(1) Merlino : *Ouvrage cité*, p. 286-288.

étaient trop manifestes pour ne pas amener des retouches au système.

Tout d'abord en esprit de réaction contre le matérialisme étroit et déprimant du marxisme, s'est élevée l'école idéaliste. Celle-ci s'est recrutée surtout parmi les socialistes français, Benoît Malon, son fondateur, Rouanet, Fournière, Veber, Georges Renard, Jaurès. Elle entend rester fidèle à l'antique devise : liberté, fraternité, justice. Elle refuse, comme écrit M. Fournière (1), de considérer la doctrine socialiste « comme née uniquement d'une transformation de l'outillage industriel ». C'est une sorte de retour au socialisme d'instinct, au socialisme humanitaire de la première heure, dont on n'a répudié aucun des rêves chimériques.

D'autres laissent de côté les théories et les vastes constructions systématiques. Ils évitent de regarder dans le lointain ou d'en parler, crainte de s'y perdre, crainte aussi de passer pour des rêveurs. Ils se demandent

(1) *Revue socialiste* de septembre 1896.

quelles mesures les circonstances actuelles comportent en vue d'égaliser les conditions sociales, d'atténuer les effets de la concurrence, d'assurer à l'ouvrier le produit intégral de son travail au sens socialiste. Ils font de l'opportunisme. Tels sont, en France, les possibilistes dirigés par M. Brousse, tous ceux qui, avec Jaurès, admettent contre MM. Guesde, Lafargue et Vaillant, la participation d'un socialiste comme M. Millerand à un ministère bourgeois. Telle en Angleterre la Société des *Fabiens* ou temporisateurs. En Allemagne, « les socialistes cessent de plus en plus d'envisager les questions sous un aspect simpliste, unilatéral. Les hommes les plus intelligents et les plus influents (du parti), les David, les Vollmar, les Auer, sont des politiques, aux idées ouvertes, fort peu gênés par la doctrine et par les programmes, opportunistes à un haut degré et déjà presque des hommes de gouvernement [1] ». Tout récemment, en Espagne, lors des troubles de Barcelone, M. Pablo Iglesias modérait l'ardeur des siens.

(1) *L'Évolution du socialisme*, par J. Bourdeau, p. 176.

Un curieux exemple de souplesse opportuniste, allant jusqu'au mouvement de volte-face, vient de nous être donné par les socialistes belges. Jadis ils réclamaient le droit de vote pour les femmes. Depuis que quelques catholiques ont mis cette revendication sur leur programme, avec l'espoir de mieux assurer l'enseignement religieux dans la commune, ces mêmes socialistes la combattent : ils ne trouvent plus maintenant la femme assez mûre pour l'exercice de ce droit.

Au cinquième congrès international tenu à Paris en septembre 1900, M. Guesde disait : « Les défaillances se produisent un peu partout. L'épine dorsale du parti ouvrier international fléchit. Notre action a gagné en étendue, mais elle a perdu en profondeur .» Et M. Doméla Nieuwenhuis déplore que « l'on s'enfonce de plus en plus dans le bourbier parlementaire (1) ».

Des congrès, comme celui de Mayence en 1900, celui de Tours en mars 1902, autori-

(1) *Le socialisme en danger*. Paris, Stock, 1897, p. 23.

sent ou même rendent obligatoires les alliances électorales entre les socialistes et les partis bourgeois.

Au surplus, ce sont surtout les nécessités électorales qui ont fait dévier le socialisme de ses principes et l'ont engagé dans tous les compromis. Tantôt, il est devenu un système de surenchère aux mains d'ambitieux sans conviction ; on n'a pas reculé devant les promesses les plus fantaisistes et les plus extravagantes. Tantôt, pour attirer à soi la clientèle des mécontents, petits patrons, petits boutiquiers, employés, prolétaires intellectuels, bacheliers, professeurs, médecins, avocats, « on se borne à déclamer contre la ploutoucratie. Tel orateur réduit le collectivisme à la communauté des rues, auquel cas, nous sommes tous communistes. M. G. Sorel cite un candidat appuyé par le groupe parlementaire de la Chambre qui promettait aux marchands de vin, ces empoisonneurs du peuple, de les soutenir contre les coopératives ouvrières ! (1) L'u-

(1) A l'inauguration du monument de la République, Place de la Nation, dans le défilé des sociétés

nion socialiste, à la dernière chambre, représentait non pas une doctrine, une classe sociale, mais un salmigondis d'idées, un monde bariolé. Dans cette Union, il y a des admirateurs du drapeau tricolore, du drapeau jaune avec l'alliance russe, des partisans du drapeau rouge. Il y a des communistes, des collectivistes, des défenseurs de la propriété individuelle, des patriotes, des internationalistes, des protectionnistes, des libre-échangistes, des partisans de la grève générale, mais beaucoup plus de ses adversaires. Il y a beaucoup de médecins, de gros rentiers, de journalistes, et seulement une demi-douzaine d'anciens ouvriers. Et l'on retrouve la même bigarrure, la même opposition de votes et doctrines, concernant l'armée, la politique coloniale, le libre-échange, dans la fraction socialiste du Reichstag (1). »

L'atténuation des programmes aux élec-

ouvrières, plus ou moins socialistes et anarchistes, était porté un écriteau avec ces mots : *A bas le Ripolin*. Le Ripolin est une couleur que chacun peut appliquer soi-même, une couleur essentiellement individualiste.

(1) *L'Évolution du socialisme*, p. 100-101.



tions de 1902 a, de l'aveu même des socialistes, dépassé toute mesure. Ce sont les socialistes, les moins socialistes, les plus embourgeoisés qui ont, obtenu, et de beaucoup, le plus grand nombre de suffrages. Les socialistes révolutionnaires intransigeants ne peuvent revendiquer qu'environ 250.000 voix. Le nationalisme, sous la forme d'un socialisme patriote et mitigé, se recrute surtout dans les masses profondes de la petite bourgeoisie commerçante.

V

Le socialisme d'État n'est souvent qu'une variante ou même une application du socialisme opportuniste. On garde l'État, à peu près avec son organisation actuelle, au lieu de le remplacer par la collectivité comme dans le marxisme pur, et on lui demande d'opérer les réformes que la masse ouvrière est incapable d'accomplir elle-même, faute de puissance ou d'éducation économique. L'État étendra de plus en plus les services publics, nationalisera les chemins de fer, les mines, les industries de l'alcool et du pétrole.

Et ces services sans cesse accrus, comme de petites vagues, finiront par submerger presque à son insu la société bourgeoise.

Quelques-uns poursuivent, au moins pour le moment, la réalisation du socialisme d'État surtout dans la commune. C'est le socialisme municipal. La commune présente un excellent laboratoire aux expériences socialistes. Quelques villes de France se sont prêtées à l'expérimentation. En général, les résultats ont été déplorables. Esprit d'ordre et d'honnêteté dans la gestion des deniers publics, sentiment de la justice et de l'impartialité, vrai souci du bien des humbles, tout cela a presque partout fait défaut. Au total, faillite quasi universelle, encore que les entreprises tentées n'eussent rien de bien hardi : bureaux de placement municipaux, pharmacies, cantines et soupes populaires, places dans les théâtres concédées gratuitement aux ouvriers. Ici ou là, par exemple à Paris, on a réclamé la régie directe des grands travaux ou des grandes entreprises, gaz, tramways, métropolitain à établir ou à faire fonctionner, force électrique (l'eau et la voirie sont dans la

plupart de nos villes services municipaux) : presque partout ces mesures ont été repoussées.

L'Angleterre, que l'on regarde comme la terre classique de l'individualisme, est le pays d'Europe où le champ d'action des municipalités est le plus étendu. A Glascow, à Birmingham, à Liverpool, à Leeds, à Bradford, à Manchester, nombreux sont les services municipaux. Au lieu de donner à ferme, les communes tendent à exploiter elles-mêmes. Elles y étaient préparées par l'habitude de l'association, et par l'esprit anglais, plutôt commercial que bureaucratique (1).

Il est vrai qu'en pareille matière il faut éviter de voir partout du socialisme. Parce qu'une ville gère elle-même ses propres affaires et s'occupe directement de quelques entreprises qui intéressent le bien public, elle ne fait pas nécessairement du socialisme. Est d'esprit socialiste toute mesure ou tendance qui va à l'étouffement des justes initiatives privées et d'une salutaire concurrence, ou encore à un nivellement contre

(1) *L'Évolution du socialisme*, p. 125-128.

nature des inégalités sociales. L'État et l'autorité communale ont, particulièrement à l'égard de toute fonction qui met plus directement en jeu l'intérêt public, un rôle de stimulation et même de suppléance. Quand les circonstances font que l'État ou la commune peuvent remplir quelqu'une de ces fonctions avec plus de profit pour tous que les particuliers même associés, on ne voit pas pourquoi on leur refuserait le droit de la prendre à sa charge. Mais chacun sent combien ici les questions de frontières sont délicates, quelle tentation il y a pour l'État à empiéter indûment sur le domaine des particuliers.

En tous cas, pour la France, le socialisme municipal, s'il gagne en étendue, perd en considération et en estime. Paris ne l'a pas accepté. Roubaix, la ville sainte du socialisme, n'en veut plus, Marseille vient de le rejeter, Lille s'en déprend.

Il est une autre forme du socialisme d'État qui fleurit surtout en Allemage. Celui-là ne

tend nullement au nivellement des conditions, et n'est pas aux mains des classes populaires : l'Allemagne est le pays le plus hiérarchisé qui soit au monde. Là, l'État conservateur tend à se substituer à l'action individuelle. C'est un effet et une extension du caporalisme prussien. On veut mener la société comme un régiment et pour être plus assuré que l'impulsion partie d'en haut sera exactement obéie partout, on veut agir directement sur chaque élément particulier.

C'est le prince de Bismarck, le plus autoritaire des chanceliers de l'Allemagne moderne, qui a fait voter au Reichstag les grandes lois d'assurance ouvrière, lois recommandables par certains côtés, mais qui, de l'avis d'esprits judicieux, restreignent à l'excès le rôle de la prévoyance individuelle. On ne peut guère supposer chez le prince de Bismarck une tendresse outrée à l'endroit de la classe ouvrière. Mais en présence de revendications qui lui paraissaient inquiétantes pour la sécurité de l'Empire, il a voulu faire lui-même, et par voie administrative, ce qu'il jugeait les

particuliers inaptes à réaliser. Il pouvait d'ailleurs invoquer comme initiateurs dans cette voie, outre les princes de Brandebourg, Rodbertus Jalgetzow et Ferdinand Lassalle, sans omettre Hegel qui fait de l'État un but en soi (1).

L'Allemagne pratique ce qu'on pourrait appeler le socialisme conservateur.

Convient-il de considérer, à l'exemple de certains économistes, le socialisme agraire comme une forme spéciale de socialisme? Il semble qu'il s'agisse là plutôt d'une difficulté particulière dans l'application des doctrines collectivistes. Marx ne recule pas devant la disparition du petit propriétaire paysan. M. Guesde y répugne. M. Deville hésite. Dans les derniers congrès socialistes tenus en France et en Allemagne, le souci manifeste est d'éviter toute solution trop nette; on prend des atermoiements,

(1) *Les Origines du socialisme d'État en Allemagne*, par Charles Andler. Paris, 1897. — *Le Socialisme et la Science sociale*, par Gaston Richard. Paris, 1897, p. 36-41.

on tâche de gagner du temps. Les chefs du parti socialiste comprennent quel intérêt ils ont à conquérir l'aide et les voix des paysans, et ils savent que ceux-ci recevraient à coups de fourche les gens qui leur proposeraient de se dépouiller de leur lopin de terre au profit de la collectivité. Il est rare d'entendre comme au dernier congrès de Bologne, tenu en novembre 1901, auquel prenaient part les représentants de cent cinquante mille paysans italiens, les habitants des campagnes acclamer la socialisation de la terre. Encore faudrait-il savoir si les ruraux représentés à Bologne ne se composaient pas, en grande partie, de petits cultivateurs chargés de dettes ou de journaliers.

De fait, les socialistes se donnent souvent dans les campagnes comme les défenseurs de la petite propriété contre la grande. Ils promettent aux petits paysans ou aux prolétaires ruraux les terres du gros fermier, du châtelain ou du bourgeois enrichi. Si bien qu'aux yeux du paysan, le socialiste est un *partageux*. Hérésie collectiviste au premier

chef, mais dont les collectivistes sont responsables. Le but final du système n'est pas le partage, c'est la nationalisation du sol comme de tous les capitaux, qu'on ne tolère que provisoirement à l'état de division ou de propriété privée.

VI

Il y a surtout du socialisme expérimental, appliqué par l'État, en matière agraire, dans un ensemble de mesures dont l'Australie et plus encore la Nouvelle-Zélande ont été récemment le théâtre. Le point de départ n'est pas à demander à des systèmes construits par des théoriciens. Mais en un pays où la population urbaine surabonde, tandis que les campagnes sont désertes, il s'est agi de donner un gagne-pain aux sans-travail jetés par milliers dans la rue à la suite d'une série de crises économiques, et en même temps de mettre en valeur des richesses inexploitées. Or la plupart des terres cultivables ou situées près des centres urbains appartenaient à des *Squatters*, riches pro-

priétaires qui faisaient paître leurs innombrables troupeaux de moutons sur d'immenses étendues. Comment faire passer ces terres aux ouvriers des villes et aussi aux colons ?

On a reculé devant une solution radicale : appliquer purement et simplement le principe de la nationalisation du sol. On s'est contenté de limiter l'étendue du terrain concédé à bail ou en toute propriété. Dans certains cas seulement, les propriétaires peuvent être obligés de vendre leurs domaines à l'État. Pour faciliter la possession du sol à ceux qui n'ont pas le capital nécessaire pour l'acheter, on a eu recours aux loyers perpétuels ou de 999 ans. Ces baux emphytéotiques, avec ou sans droit d'achat, sont très usités, surtout en Nouvelle-Zélande. L'impôt foncier progressif sur les grands propriétaires, avec aggravation pour les propriétaires ne résidant pas dans la colonie, n'a été adopté qu'en Nouvelle-Zélande. Si un grand propriétaire estime qu'il est surimposé, il a le droit d'abandonner au gouvernement son domaine

pour le prix auquel l'administration l'avait évalué.

Mais dans tous ces États, on s'applique à favoriser la moyenne et la petite propriété. D'ailleurs, le mot socialiste garde là-bas un sens défavorable. Les socialistes sont des *extrémistes*, et l'on tient avant tout à être gens *pratiques*. Les ouvriers des villes sont protectionnistes farouches, allant jusqu'aux tarifs prohibitifs. Ils ne se préoccupent pas de la suppression du salariat et du patronat. Autant la législation ouvrière est avancée, autant le parti ouvrier est peu organisé.

Les fonctions d'État sont très nombreuses en Australie. Dans le gouvernement de Sud-Australie, il y a un service officiel de congélation et d'exportation pour les viandes, d'emmagasinage et d'exportation pour les vins. Jusqu'ici, l'exportation par l'État a coûté plus d'argent qu'elle ne lui en a rapporté. Quelques villages, comme celui de Murtho, se sont organisés d'après le système coopératif.

En plusieurs villes, les ouvriers sont arrivés à maintenir les courtes journées et les

hauts salaires. Mais on a dû avoir recours à des mesures draconiennes. Dans la Nouvelle-Zélande, on a, en quelque sorte, noté d'infamie les marchandises fabriquées en tout ou en partie à domicile. Ces articles, lorsqu'ils sont mis en vente, doivent porter une marque très apparente qui empêche de les confondre avec les marchandises provenant de manufactures régulièrement inspectées. Le *Paradis des ouvriers* n'offre pas à ses élus le régime de la liberté (1).

En somme, comme le dit M. Métin qui a étudié sur place cette organisation, de loin tout cela est du socialisme; de près, c'est plutôt un expédient colonial. C'est aussi, quoique moins accusé, le sentiment de M. Pierre Leroy-Baulieu. Cependant les doctrines vraiment socialistes commencent à se faire jour ici ou là en Australie, par exemple dans l'établissement de pensions pour tous les travailleurs.

(1) *Le Socialisme sans doctrines ; La question agraire et la question ouvrière en Australie et Nouvelle-Zélande*, par Albert Métin. Paris, Alcan, 1901. — *Les Nouvelles sociétés Anglo-Saxonnes*, par Pierre Leroy-Beaulieu. Paris, Colin, 1901. Chap. XIII-XV.

VII

Le socialisme opportuniste vit d'expédients ; le socialisme expérimental est tourné tout entier vers les faits et dédaigne les théories. Ce souci des réalités, mais érigé en doctrine, le dessein formé d'accommoder les réformes rêvées à la société actuelle, a donné naissance à une forme mitigée du socialisme ou, si l'on veut, à un *néo-socialisme*. Le néo-socialisme s'est formé chez d'anciens disciples de Karl Marx, comme Bernstein, de la critique et de la révision des théories marxistes. Pour lui, le marxisme n'est qu'un fil conducteur. Il répudie les thèses du socialisme scientifique telles qu'elles ont été enseignées par les grands apôtres marxistes : conception matérialiste de l'histoire, théorie de la plus-value, loi de concentration des richesses et lutte des classes. Georges Sorel en France, Saverio Merlino en Italie, de Vollmar en Allemagne, Vandervelde en Belgique ont adopté le mot de Bernstein : « Le but n'est rien, le mouvement est tout [1] ».

(1) Parmi les chefs de la nouvelle doctrine, « aucun nom n'est plus souvent cité que celui

Pour ces apôtres de la nouvelle doctrine, le socialisme n'est ni le collectivisme, ni le communisme, ni le mutualisme, ni l'anarchisme. Dans leur plan d'organisation de la société future, ils ne rejettent pas toute propriété privée ni toute production privée. On ne soumettra à la collectivité que les grands instruments et moyens de travail ;

d'Édouard Bernstein. D'origine sémitique, comme Marx et Lassale, Bernstein se montra d'abord marxiste orthodoxe des plus ardents. Chassé d'Allemagne par la loi contre les socialistes, il rédigeait à Zurich le *Social-Demokrat*, devenu l'unique organe du parti. On l'expulsa de Suisse et, en 1888, il allait rejoindre à Londres Marx et Engels. Mais le spectacle de la prospérité et de la puissance toujours croissante des classes ouvrières et de l'esprit de réforme des classes dirigeantes, modifia insensiblement les idées de Bernstein et l'amena à entreprendre une révision consciencieuse des théories officielles de son parti. » Sa première brochure, *les Hypothèses du socialisme et la tâche de la démocratie sociale* fit un tapage et un scandale énorme dans toute l'Allemagne. Son ami Auer trouva le mot de la situation. « Mon cher Édouard, lui écrivait-il, tu es un âne ; on n'écrit pas ces choses-là : on les fait. » Depuis, Bernstein a retrouvé droit de cité, parmi les socialistes allemands. (Voir *l'Hérésie d'Édouard Bernstein*, par J. Bourdeau. *Journal des Débats* du 2 novembre 1901.)

on gardera les associations privées auxquelles la collectivité pourra faire appel pour certaines tâches à accomplir. Au surplus, il ne faut pas s'attarder à ces combinaisons d'une réalisation plus ou moins lointaine. Ce qui importe c'est de développer dans la classe ouvrière l'esprit de justice et de solidarité, c'est de travailler à son éducation économique. Tout ce qui tend à affirmer le droit à l'existence et au travail, à remplacer le droit du plus fort par une concurrence modérée telle qu'elle existera entre des hommes placés à peu près dans les mêmes conditions économiques : tout cela, dit-on, est d'esprit néo-socialiste, et cet esprit, il faut s'efforcer de le faire entrer de plus en plus dans les lois, dans les institutions, dans les mœurs et les consciences.

La plupart des socialistes ne voient dans les lois qui améliorent le sort du peuple, que des palliatifs ou une condamnable transaction avec les principes. Les néo-socialistes sont d'un sentiment tout opposé. Ainsi ils favoriseront les coopératives de production ou de consommation, l'établissement des caisses

de crédit populaire. En un mot, ils s'attachent avant tout au mouvement de transformation sociale dans le sens d'une plus grande solidarité et d'une plus grande égalité (1).

Faut-il voir dans le néo-socialisme la fin d'une doctrine, la négation du socialisme, comme le veulent certains économistes libéraux, et à l'opposé, les marxistes intransigeants à l'exemple de Kautsky et Singer. Est-ce un simple réformisme qu'on peut adopter et favoriser sans arrière-pensée ? Il semble qu'il faut en dire ce que nous avons dit de l'Idée socialiste. Le néo-socialisme a ses parties acceptables et même louables. L'état social actuel est loin d'être parfait. Plus d'une réforme s'impose. C'est ce que reconnaît le néo-socialisme et il a le bon sens de se défier des réformes trop brusques,

(1) Voir Georges Sorel dans le *Devenir social;* Saverio Merlino dans *Formes et essence du socialisme.* Paris, Giard et Brière, 1898. -- On peut encore consulter Jean Bourdeau dans *l'Évolution du socialisme,* en particulier p. 83 à 120, et M. Deschamps dans son cours à la Faculté de droit de Paris, 1900-1901 ; *Histoire des doctrines économiques.*

de répudier toute révolution violente. Mais sa doctrine est essentiellement incomplète. Sur quels principes s'appuie son idée d'égalité et de solidarité sociales ? Cette solidarité et cette égalité seront maintenues entre certaines limites. Mais où ira-t-on chercher les règles de ce tempérament ? Là-dessus on se tait. Et faute d'une métaphysique ou d'une philosophie, on retombe dans la pratique des expédients et de l'opportunisme, pratique au-dessus de laquelle on avait tenté de s'élever. Et puis, en somme, la mise en œuvre du collectivisme est plutôt différée que répudiée. Lorsque le moment inévitable sera venu où certaines questions capitales se poseront, on prévoit trop dans quel esprit elles seront résolues.

De plus, malgré quelques velléités contraires, on reste fidèle à l'esprit positiviste, trop exclusivement soucieux des intérêts matériels ; on réduit l'humanité à une coopérative de production et de consommation; on lui ferme tout horizon supra-terrestre. On est défiant, sinon hostile à l'égard de toute idée religieuse. Par suite, on se con-

damne à l'impuissance dans la réforme que l'on rêve de l'individu et de la société. Les instincts égoïstes et les instincts dominateurs que l'on se flattait de vaincre, reprendront bientôt le dessus. Ils n'auront fait que changer de forme et profiter à d'autres affamés. Les sages du socialisme, d'un socialisme timide et inconséquent, seront débordés par les logiques et les violents.

C'est assez faire entendre que le néo-socialisme, suivant l'expression de M. Faguet, a besoin d'être mis en observation. D'autant qu'on peut dire, avec plusieurs, que sous cette forme, le socialisme commence à vivre ou à être viable. Sous la forme ancienne, intégrale, radicale, c'était une chimère dont l'avènement ne se serait pas accompli sans terribles bouleversements, et le premier peuple qui en aurait fait l'essai total aurait sans doute payé de son existence cette tentative insensée. Mais le socialisme se serait détruit lui-même. Le néo-socialisme est moins éloigné de nos conditions sociales.

« Si l'on entend par la réalisation du socialisme, écrivait naguère M. Bernstein, l'institution d'une société complètement communiste en tous points, je n'hésite pas à répondre qu'elle me paraît être encore dans un lointain suffisamment éloigné. Mais je suis fortement convaincu que la génération actuelle verra la réalisation de beaucoup de socialisme, sinon dans la forme, du moins dans le fond. L'extension constante du cercle des devoirs et des droits correspondants des individus à l'égard de la société et des obligations de la société à l'égard de l'individu, l'extension du droit de contrôle de la société (État ou nation) sur la vie économique, l'administration autonome démocratique dans la commune et la province, et l'extension des attributions de ces groupes, — tout cela c'est, pour moi, un développement vers le socialisme, ou, si l'on veut, une réalisation partielle du socialisme. » (1)

Bref, le néo-socialisme nous menace d'un développement toujours croissant des mono-

(1) Cité par S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, p. 210.

poles d'État, des règlementations d'État, du contrôle d'État. Et c'est précisément sous cette forme que le socialisme a le plus de chances d'aboutir.

Le néo-socialisme qui maintient, quoique enfermée dans d'étroites limites, la propriété privée et la production privée, ne prêche pas l'abolition du salariat. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment le socialisme intégral peut inscrire cette suppression dans son programme. Le régime de la grande industrie tel qu'il est organisé met en face l'une de l'autre, disent les socialistes, deux classes : la classe des capitalistes en possession des moyens de production,argent, machines, matières premières ; la classe des salariés ne disposant que de sa force de travail. Il faut faire cesser la lutte en remettant à la collectivité tous les instruments de production. Mais quel sera l'effet de cette socialisation ? D'une part, attribuer tous les capitaux en principe à la collectivité, en fait à la majorité ou mieux à une

minorité audacieuse, impersonnelle, représentée par des fonctionnaires ; d'autre part, faire du reste des salariés forcés. Pour le plus grand nombre, tout le bénéfice du socialisme serait la substitution au salariat libre du salariat esclave.

L'avenir du socialisme n'est donc pas la suppression du salariat. Le salariat ne semble pas destiné à jamais disparaître. Mais ses abus et ses rigueurs peuvent être atténués en même temps que les abus et les rigueurs de la concurrence. Et cette réforme, on peut la demander au développement de l'esprit de libre association et de libre coopération. La libre association met en commun, et, en quelque sorte, dans les mêmes mains, le capital et le travail. Par le système de la participation aux bénéfices, par la coopération proprement dite et d'autres procédés analogues, elle substitue au salaire strict et fixe, l'attribution d'une part des gains de l'entreprise, salaire encore, mais salaire ennobli, si l'on veut, salaire à allure capitaliste. Seulement, la condition de cette élévation c'est la liberté. Toute rémunération, tout gain ou profit

réglé et attribué par voie d'autorité — ainsi qu'il arriverait fatalement sous le régime socialiste — fait rétrograder le salariat vers la forme du servage. (1)

(1) La Fédération nationale des « Jaunes » de France, fondée pour s'opposer aux tendances révolutionnaires des syndicats rouges, publiait, au mois de juin 1902, le manifeste suivant :

Considérant que le prolétariat, dupé par les politiciens qui en vivent, s'achemine peu à peu dans des voies sans issue d'où il ne sortira, si l'on n'y porte remède, que par une révolution ;

Que cette révolution, préparée sur le terrain économique, ne peut qu'accumuler ruines et misères sur les citoyens et sur la nation ;

Considérant que les moyens révolutionnaires et les violences n'ont jamais fait aboutir les questions sociales, et que les améliorations acquises jusqu'ici par la classe ouvrière sont les résultats non des grèves, ni des émeutes, mais des revendications pacifiques, vigoureusement poursuivies;

Considérant, d'autre part, qu'il importe, pour la classe ouvrière, de provoquer toutes les réformes et les améliorations nécessaires ;

Que les travailleurs ne peuvent attendre, *les bras croisés*, le bouleversement social d'où sortirait le bien-être universel tant de fois promis;

Qu'en réalité, l'amélioration du sort des travailleurs ne peut résulter que de leur organisation et de leur éducation ;

Considérant, enfin, que le contrat de travail entre l'ouvrier et le patron n'est pas un contrat de louage

L'esprit de libre association, qui n'a rien de commun avec l'esprit socialiste, en même temps qu'il atténuera les excès de la concurrence, défendra les initiatives individuelles contre la main-mise de l'État. Dans la crise sociale qui nous agite, on peut dire que le développement de l'esprit de

ordinaire, donnant pour donnant, auquel les deux parties sont soumises d'après les lois établies ; qu'on ne saurait trop s'élever contre cette interprétation antisociale du travail, qui ravale l'œuvre de l'homme à une marchandise ; mais qu'au contraire le contrat de travail est avant tout, un *acte humain*;

Que ce *pacte* doit solidariser les hommes, au lieu de les partager en deux groupes perpétuellement hostiles, patrons d'un côté, ouvriers de l'autre :

La Fédération nationale des « Jaunes » de France se constitue sur ces bases :

1° Revendication ferme et continue des améliorations qui sont indispensables au développement physique et moral de la classe ouvrière ;

2° Participation de la main-d'œuvre aux bénéfices du capital ;

3° Opposition à toutes les grèves ayant un caractère politique, et dont la nécessité n'est pas démontrée par l'intransigeance patronale;

4° Fixation des heures de travail par corporations, régions et métiers, d'un commun accord entre Syndicats patronaux et Syndicats ouvriers ;

5° Développement parmi la classe ouvrière des grands moyens sociaux de relèvement et d'indé-

libre association a la valeur d'une solution.

Mais pour que cet esprit soit fécond, il importe souverainement, comme n'a cessé de le rappeler « le Pape des Ouvriers » par son encyclique *Rerum Novarum* et tant d'autres enseignements, qu'il soit vivifié par l'idée chrétienne. C'est à l'Évangile qu'il faut demander la vraie notion de l'égalité sociale et de la solidarité sociale.

---

pendance, et garanties pour la vieillesse des travailleurs pauvres : mutualités, assistance et retraites ouvrières ;

6° Education civique des Travailleurs en vue de tous les droits et de toutes les libertés nécessaires à un grand peuple : liberté d'association, liberté d'enseignement, liberté absolue de conscience, droit de propriété.

CHAPITRE X

LE SAINT-SIÈGE ET LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Encyclique *Graves de communi*, *Instruction sur l'action populaire chrétienne ou la démocratie chrétienne*. *L'Œvre des Congrès*. On peut garder le mot, mais dégagé de tout sens politique. Pas de défiance contre les classes supérieures. Pas nivellement des conditions. Respect de la propriété privée. Nulle attache au socialisme. Soif d'innovation : américanisants et démocrates chrétiens. — Est uniquement l'action bienfaisante chrétienne en faveur du peuple. Les institutions propres à améliorer la condition matérielle de l'ouvrier recommandées non seulement aux laïcs, mais au clergé. Œuvres de prévoyance et aumône. Ne pas séparer de l'aide matérielle l'aide spirituelle. Charité et justice. — Coordination des efforts sous la direction des évêques. Préparation aux œuvres sociales. Rôle des évêques. Esprit de mutuelle confiance.

I

Il n'est pas de questions qui, dans ces dernières années, aient autant divisé les catholiques en France, en Belgique, en Italie, que celle de la Démocratie chrétienne. Les premières discussions éclatèrent autour de l'encyclique *Rerum novarum*, du 15 mai 1891, *sur la Condition des ouvriers*. Le Saint-Père avait tracé le plan de la cité du travail, plan

à la fois conçu selon l'idéal et s'inspirant des nécessités comme des possibilités pratiques. Mais bien des détails d'application avaient été volontairement laissés dans l'ombre. C'était à chaque pays à voir sa situation et ses besoins particuliers. Au surplus, certaines questions n'étaient pas mûres, et il est dans la tradition du Saint-Siège d'attendre, avant de se prononcer, que les opinions aient eu le temps de se produire en sens divers : ainsi lui-même s'entoure de plus de lumière, et il ferme la bouche à ceux qui voudraient se plaindre de n'avoir pas été écoutés. D'autre part — et ceci était non seulement dans les prévisions mais dans les désirs de Rome — l'encyclique du 15 mai 1891 devait susciter tout un mouvement d'institutions et d'études en faveur de la classe ouvrière. Or en ces premières ardeurs, il était impossible que plusieurs bonnes volontés ne s'égarassent, que le zèle de quelques-uns ne dépassât la mesure.

Deux séries de documents viennent de faire la lumière pour tous les catholiques sur nombre de points et, par là, faciliter la paix et la concorde.

C'est d'abord l'encyclique *Graves de communi* du 18 janvier 1901. Elle ne formule pas une législation nouvelle sur la question ouvrière. Là-dessus, l'encyclique *Rerum novarum* reste la charte à consulter. Elle ne corrige non plus ni n'atténue celle-ci. Elle en développe seulement les conséquences et en précise l'application.

C'est ensuite l'*Instruction sur l'action populaire chrétienne ou la démocratie chrétienne en Italie*, accompagnée du *Statut de l'Œuvre des Congrès et des Comités catholiques en Italie.*

Ces deux derniers documents, imprimés au Vatican, ont été adressés le 27 janvier 1902 par le cardinal Rampolla, secrétaire d'État, au nom du Saint-Père, à tous les évêques de la péninsule. Leur objet est la mise en pratique de l'encyclique *Graves de communi.* Ils se proposent encore un but particulier : c'est de rattacher toute l'activité sociale des catholiques italiens à l'*Œuvre des Congrès et des Comités* (1).

(1) On trouvera tous ces documents, traduits en français, dans *la Démocratie chrétienne,* dirigée par l'abbé Six, numéro du 8 mars 1902, p. 649 à 716.

Cette œuvre est une sorte de ligue catholique. La première tentative faite pour grouper les catholiques d'Italie remonte à l'année 1865. La *Société de la jeunesse catholique*, fondée à Bologne, prit l'initiative d'organiser des congrès. Le premier s'ouvrit à Venise en 1874. L'*Œuvre des Congrès des catholiques italiens* était fondée. Peu à peu les comités permanents de l'Œuvre étendirent leur champ d'action. Des statuts et règlements furent élaborés, et enfin promulgués d'une façon définitive en 1881. En souvenir de ses origines, l'institution reçut le nom officiel d'*Œuvre des Congrès et des Comités catholiques en Italie.* Elle a pour organe la *Difesa* de Venise, fondée et dirigée par le P. Zocchi (1).

(1) Voir pour ces détails historiques la brochure du R. P. Vermeersch, S. J. intitulée *la Nouvelle Encyclique sociale. Texte, traduction, commentaire.* Bruxelles, Schepens, 1901, p. 49. — Au cours de notre travail, nous nous permettrons de nous aider plusieurs fois de son excellente traduction de l'encyclique *Graves de communi.* — Voir encore : *Il Movimento sociale cristiano nella seconda metà del 19e secolo.* Tiziano Veggian, 3a ediz., Vicenza, 1902, cap. XXII.

L'union des forces sociales en Italie ne tarda pas à être brisée. Des hommes, à l'activité ardente et peu faite pour la discipline, s'élevèrent contre l'organisation hiérarchique des comités et rêvèrent de faire bande à part. Parmi ceux-ci les démocrates chrétiens étaient au premier rang. La lutte s'envenima au point que le Saint-Siège crut devoir enfin parler d'autorité. Par l'*Instruction* du mois de janvier 1902, il enjoignit à tous les groupes sociaux en Italie de se ranger dans les cadres de l'*Œuvre des Congrès* et de se soumettre à sa haute direction, qui est, en somme, la direction des évêques.

Disons tout de suite qu'après quelque émoi et quelques velléités de résistance, la plupart des groupes démocrates chrétiens en Italie ont protesté publiquement et généreusement de leur adhésion aux prescriptions pontificales. Comme l'écrivait à la *Patria* d'Ancône, M. Toniolo, l'éminent professeur d'économie politique à Pise : « Aux jeunes, de faire acte de fidèle et généreuse obéissance ; aux anciens, de leur faciliter l'accom-

plissement de cette obéissance qui est d'ailleurs méritoire, parce qu'elle ne va pas sans sacrifice. » Ces appels seront entendus et il y a lieu d'espérer qu'une ère de concorde féconde va s'ouvrir pour l'Italie.

Quels enseignements se dégagent de la lettre ou de l'esprit de ces divers documents au sujet de la démocratie chrétienne, c'est sur quoi l'accord semble facile à qui les étudie avec calme et sans prévention. Et cependant parmi les revues ou les journaux qui s'occupent de questions sociales, les uns ont vu dans les instructions romaines une approbation complète, un *satisfecit* absolu donné aux doctrines des démocrates chrétiens ; les autres y ont découvert, avec non moins d'évidence, une condamnation sans merci. Pour qui avait connaissance des opinions habituelles de tel journal ou de telle revue, il était facile de prévoir, comme à coup sûr, le jugement qui serait porté. On a encore vu telle publication interpréter les documents en un sens parce que telle autre publication les interprétait en sens contraire.

Étranger aux luttes des partis, on nous permettra de dire ce que nous avons lu et cru trouver dans les documents pontificaux. Nous nous garderons, d'ailleurs, autant que possible de tout signalement de personne.

II

Ardents, on le sait, et passionnés furent les combats qui se livrèrent autour du mot même de *démocratie chrétienne*.

« (Les) manifestations de la bienfaisance populaire, dit l'encyclique *Graves de communi*, ne reçurent d'abord aucune appellation distinctive. Le terme de *socialisme chrétien*, introduit par quelques-uns, fut justement abandonné, ainsi que les termes dérivés de celui-là. Plusieurs ensuite, et non sans raison, l'appelèrent *action chrétienne populaire*. En certains pays prévalut le nom de *chrétiens sociaux ;* ailleurs, on dit *démocratie chrétienne* et *démocrates chrétiens*, en opposition avec la *démocratie sociale* pratiquée par les socialistes. Or, de ces deux

dernières expressions, si la première, *chrétiens sociaux*, n'est pas trop mal reçue, la seconde, *démocratie chrétienne*, sonne mal à l'oreille de plusieurs hommes honorables, qui l'estiment équivoque et dangereuse.

« Ils s'en effrayent à plus d'un titre. Ne peut-elle pas couvrir des projets de gouvernement populaire, des préférences données à ce régime politique ? Ne risque-t-elle pas de sembler réduire le rôle de la religion à ne servir que les intérêts du peuple, sans tenir compte des autres classes sociales ? Enfin, sous ce nom spécieux, ne dissimule-t-on pas quelque dessein de se dérober à toute autorité, aussi bien civile que religieuse ? »

Faut-il pour cela condamner cette appellation ? Non, dit la même encylique, mais on la purifiera de toute signification périlleuse. Et, tout d'abord, « qu'on s'interdise d'imposer au terme de *démocratie chrétienne* une signification politique ».

On gardera donc le mot. Et de fait il était

trop cher à plusieurs, il avait trop pris racine pour qu'il fût sage de le proscrire.

C'est en Belgique que le nom semble être né. Au Congrès de Malines en 1891, les catholiques avaient déjà parlé de démocratie et de ligue démocratique. Mais c'est Liège qui paraît avoir donné, la première, droit de cité au terme *démocratie chrétienne*. D'ailleurs on disait également *démocratie chrétienne* et *démocratie catholique*. Les démocrates chrétiens de France datent leur acte de naissance du Congrès tenu à Reims en 1896. C'est vers la même époque que les journaux italiens se mettent à parler de *démocratie chrétienne* (1).

Dans sa signification étymologique et traditionnelle, *Démocratie* veut dire gouvernement par le peuple, comme *Monarchie* gouvernement par un seul, *Oligarchie* gouvernement par quelques-uns. Par dérivation, le mot désigne aussi la classe populaire ; il s'oppose à *Aristocratie* ou classe des nobles, des privilégiés. Il marque encore

(1) Voir R. P. Vermeersch dans la brochure citée, p. 8 à 12.

l'ensemble des tendances, des aspirations soit du peuple, soit en faveur du peuple, comme dans le mot célèbre de Guizot : « La démocratie coule à pleins bords ».

C'est ce dernier sens que retient le Saint-Père. « Il faut dépouiller le mot de toute idée politique pour ne lui faire rien signifier que la bienfaisance chrétienne exercée en faveur du peuple. »

En Belgique et en Italie, certains démocrates chrétiens joignaient, en effet, à leurs plans de réformes sociales, l'expression de préférences pour le régime républicain (1). En France, on s'est autorisé des éloges décernés par l'Église aux efforts en faveur de la classe populaire pour dire que la doctrine chrétienne était plus sympathique à la forme républicaine qu'à toute autre forme, que l'établissement du gouvernement populaire était l'aboutissant naturel de l'Évangile.

Rien dans l'histoire de l'Église aux temps

(1) L'*Instruction* renouvelle aux catholiques d'Italie la prescription du *Non expedit;* ils doivent se tenir à l'écart des élections politiques et de toute action politique.

passés, rien dans ses enseignements actuels, n'appuie cette doctrine. Ce qu'elle a toujours dit et ce qu'elle répète de nos jours, c'est que tout gouvernement, pour répondre à sa fin aussi bien qu'à l'idée chrétienne, doit s'exercer en faveur des sujets, non des gouvernants ; et comme il y a toujours tentation pour un gouvernement, par intérêt ou par crainte, de traiter en privilégiés les riches et les puissants, il doit incliner à accorder ses préférences aux humbles et aux petits. Mais pour ce faire, l'Église juge assez indifférente la forme politique. La monarchie de saint Louis était plus secourable et plus *pitoyable au povre peuple* que le ministère Waldeck-Millerand, avec toutes ses promesses de réformes populaires.

Ce qu'on peut dire, c'est qu'une certaine participation du peuple au gouvernement est dans l'esprit chrétien. Selon quelle mesure ? C'est au temps, c'est aux circonstances à décider. Mais l'Église admet dans son fonctionnement normal une certaine part de l'élément populaire, et la monarchie absolue ne lui paraît pas l'idéal des gouvernements.

L'encyclique poursuit :

« Il importe de laver la démocratie chrétienne d'un second grief. On lui reproche de se consacrer tellement aux intérêts des classes inférieures qu'elle semble ne tenir aucun compte des classes supérieures, dont cependant la société n'a pas moins besoin pour son maintien et son avancement... Sans égard aux conditions, la charité ouvre ses bras pour accueillir indistinctement tous les hommes, comme membres d'une seule et même famille, enfants d'un père très bon, rachetés par le même Sauveur, appelés au même héritage éternel. »

On se gardera donc de semer dans l'âme populaire la défiance contre les patrons, d'y entretenir des soupçons à leur endroit. On évitera de parler ou d'agir comme si les classes laborieuses seules méritaient la sympathie, réservant toutes les sévérités pour les classes supérieures. On ne tombera pas dans le travers de rappeler aux premières uniquement, ou de préférence, leurs droits mentionnant à peine les devoirs qui les

accompagnent. S'il convient d'user de plus d'indulgence et de douceur envers ceux dont la vie est plus étroite et plus dure, cependant on doit à tous la vérité, et c'est aimer que de la dire opportunément. Fâcheuse habitude encore que celle de déclamer sans cesse contre « l'édifice vermoulu de la société », contre la stérilité, l'impuissance des classes dirigeantes. Il n'y a pas dans la société trop de valeurs ou d' « autorités sociales » ; il n'en est aucune dont celle-ci ne puisse tirer profit.

Surtout qu'on ne vise pas au nivellement des conditions, à la suppression de patronat.

« La démocratie chrétienne... conservera cette hiérarchie des classes qui appartient à tout État bien constitué ; elle respectera la société humaine avec la forme et le caractère que Dieu, son auteur, lui a donnés. » (Encyclique *Graves*.)

Il ne faudrait cependant pas tout attendre pour le bien public de cette hiérarchie, croire surtout que la société ne peut subsister ou prospérer sans le maintien des anciens ordres d'État avec leurs attributions tradi-

tionnelles, ou encore que toute initiative, pour être acceptable, doit nécessairement partir d'en haut.

En repoussant le nivellement des conditions sociales, l'abolition de la propriété privée, la démocratie chrétienne se tiendra au pôle opposé du socialisme.

« Dès le début de Notre pontificat, Nous avons eu nettement conscience du danger que courait de ce chef la société civile, et Nous Nous sommes fait un devoir de dénoncer aux catholiques tout ce que les théories socialistes recélaient de mensonger, tout ce qu'elles contenaient de menaçant, non seulement pour les intérêts matériels, mais encore pour l'honnêteté des mœurs et la religion. Ce fut l'objet de Notre encyclique *Quod Apostolici muneris*, du 28 décembre 1878. La gravité croissante du péril, le préjudice chaque jour plus grand porté à la chose publique et aux intérêts privés Nous dictèrent un nouveau et plus énergique effort afin d'y pourvoir. Dans une seconde

lettre *Rerum novarum* du 15 mai 1891, Nous Nous sommes étendu longuement sur les droits et les devoirs propres à fournir un terrain d'entente commune aux capitalistes et aux travailleurs...

« (Les socialistes) veulent que le pouvoir appartienne au peuple, pour arriver par le nivellement des classes à l'égalité des fortunes : il faut que le droit de propriété soit aboli, qu'on mette en commun les patrimoines et jusqu'aux instruments de production... La démocatie chrétienne doit tenir pour chose inviolable entre toutes la justice ; elle ne peut permettre aucune atteinte au droit de posséder et d'acquérir ; elle gardera la hiérarchie des classes... Il n'est donc rien de commun entre la *démocratie sociale* et la *démocratie chrétienne.* » (Encyclique *Graves*).

Chez nous, en particulier, les chefs les plus marquants de la démocratie chrétienne, comme l'abbé Gayraud,ont toujours repoussé, non sans indignation, toute communauté d'idées avec le socialisme.

En Belgique et en Italie, il y a eu des entraî-

nements regrettables. Le *Programme pour l'action populaire chrétienne* recommande « que les drapeaux et autres emblèmes n'aient rien de commun avec les insignes d'origine socialiste ». Et il faut avouer que, même en France, parmi les démocrates chrétiens tous les esprits n'ont pas toujours su garder la mesure. Il nous souvient d'avoir vu jadis mettre en discussion, par des publications qui se réclamaient de la démocratie chrétienne, la légitimité même de la propriété privée. Parce que Dieu, créateur et maître suprême, garde sur toutes choses un domaine éminent, on laissait entendre que Dieu est seul propriétaire, que les hommes ne sont que les détenteurs et les administrateurs des biens de ce monde, en ce sens que tous auraient, en somme, un droit direct et égal sur ce qu'un riche aurait acquis par son travail, et son détenteur de rencontre en serait débiteur individuellement à l'égard de tout homme dans le besoin.

De pareilles outrances rappellent les théories des *Frères spirituels*, si souvent condamnées par l'Église au moyen âge.

Le dévouement aux classes populaires doit encore se défendre de tout esprit de révolte et d'insubordination.

« Que l'on prenne garde, poursuit l'encyclique *Graves*, à ne pas couvrir du nom de démocratie chrétienne le dessein de rejeter toute obéissance et de se détacher des supérieurs légitimes. Le respect du pouvoir civil à tous les degrés, l'obéissance à ses justes prescriptions sont choses également commandées par la loi naturelle et par la loi chrétienne... Il répugne à la profession de la vie chrétienne de ne vouloir se soumettre ni obéir à ceux qui ont dans l'Église préséance et autorité, et tout d'abord aux évêques. Ceux-ci, sans atteinte au pouvoir universel du Pontife romain, *sont établis par l'Esprit Saint pour régir l'Église de Dieu, qu'Il s'est acquise par son sang*. Penser ou agir autrement, ce serait montrer qu'on a oublié le très grave précepte du même apôtre : *Obéissez à vos supérieurs et soyez-leur soumis. Car ils s'appliquent à veiller, comme ayant à rendre compte de vos âmes.*

Ces paroles, il importe grandement que tous les fidèles se les gravent bien avant dans le cœur et s'appliquent à les traduire dans toute leur vie. Que les ministres de Dieu les méditent attentivement et ne cessent d'en pénétrer les fidèles non seulement par leurs exhortations, mais surtout par leurs exemples. »

L'esprit d'insubordination est l'écueil des démocraties. Le peuple sentant ses chefs plus près de lui est exposé à perdre la notion du respect Les démocrates chrétiens — il serait puéril de le dissimuler — n'ont pas su toujours échapper à ce danger. En Belgique, en Italie, en France, leur attitude n'a pas toujours été celle de la déférence à l'égard de l'autorité religieuse. Une certaine presse, dite catholique, très bruyante, très tapageuse, volontiers injurieuse, a contribué, chez nous en particulier, à gâter le ton des polémiques. Certains démocrates chrétiens ont cru bon de transporter ces procédés chez eux. Il serait, cependant, souverainement injuste de rendre responsables tous les démocrates chrétiens des excès de langage et d'action

de quelques-uns, aussi bien que de présenter la défection scandaleuse d'un abbé Daens ou d'un Victor Charbonnel, comme la conclusion logique des principes de la démocratie chrétienne. On pourrait ajouter, aussi au point de vue politique, celles d'un abbé Lemire et d'un César Chabrun.

A l'esprit d'insubordination se rattache tout un ensemble de tendances qui se traduisent par le dédain du passé, la soif de l'innovation. L'*Instruction* s'élève contre cet état d'esprit.

« On ne saurait approuver dans les publications catholiques un langage qui, s'inspirant d'un désir malsain de nouveauté, semblerait railler la piété des fidèles, se montrerait favorable à de nouvelles orientations de la vie chrétienne, à de nouvelles directions de l'Église, à de nouvelles aspirations de l'âme moderne, à une nouvelle vocation sociale du clergé, à une nouvelle civilisation chrétienne, etc.

« Pour éviter cette tendance périlleuse, tous les catholiques se rappelleront et appliqueront à leur situation ces graves avertis-

sements du Saint-Père au clergé français : « Assurément, il y a des nouveautés avantageuses, propres à faire avancer le royaume de Dieu dans les âmes et dans la société. Mais, nous dit le saint Évangile, c'est au *Père de famille*, et non aux enfants, ou aux serviteurs, qu'il appartient de les examiner et, s'il le juge à propos, de leur donner droit de cité à côté des usages anciens et vénérables qui composent l'autre partie de son trésor. » (Encyclique *Depuis le jour*, 8 septembre 1899.)

« On sait assez que l'Église a, de tout temps, réglé la discipline de façon que, sans toucher à ce qui est de droit divin, elle tînt compte des mœurs et des exigences de tant de nations si diverses qu'elle réunit dans son sein. Et si le salut des âmes le demande, qui peut douter qu'elle ne soit prête à en agir aujourd'hui de même ? Mais la question n'est pas laissée au gré des particuliers, facilement trompés par l'apparence du bien ; elle est du ressort de l'Église. » Puis, après avoir rappelé la condamnation portée par Pie VI contre la 78e proposition

du concile de Pistoie, la lettre poursuit : «Il est plein de dangers et de menaces pour la discipline et la doctrine de l'Église, le sentiment de ceux qui, partisans de tout ce qui sent la nouveauté, estiment qu'il faut introduire dans l'Église une certaine liberté, de manière que la force et la vigilance de son autorité étant en quelque façon restreintes, chaque fidèle ait la faculté de développer plus librement les ressources de son initiative et de son activité. » (Lettre *Testem benevolentiæ* au card. archev. de Baltimore du 22 janvier 1899.)

Cet emprunt fait par l'*Instruction* à la lettre dite *sur l'Américanisme* a son importance particulière. Il montre que le rapprochement établi entre les *américanisants* et certains démocrates chrétiens n'est pas uniquement imputable à un procédé désobligeant des adversaires de ceux-ci. Il se trouve dans un document officiel du Saint-Siège, adressé aux évêques d'Italie par le cardinal secrétaire d'État, ce même cardinal Rampolla qu'on a parfois représenté comme le soutien de la démocratie chrétienne inté-

grale. Et certes il est assez manifeste combien les tendances des deux côtés sont convergentes : amour de la nouveauté, impatience de réformes libérales, recherche de l'indépendance, établissement pour les particuliers d'un certain *self-government* dans l'Église. Or ce que le Saint-Siège condamne en Amérique, il ne pouvait l'approuver en Europe.

III

Quelle est donc la notion orthodoxe de la démocratie chrétienne ? Quels sont les concepts qu'il convient de mettre sous cette appellation ?

« Il faut lui faire signifier uniquement, répond l'encyclique *Graves de communi*, cette bienfaisante action chrétienne exercée en faveur du peuple (1). » Elle comporte « un zèle d'accord avec la loi naturelle et divine, dont le seul objet est d'amener à une situation plus tolérable ceux qui vivent du

(1) « Aliud nihil significatum proferat nisi hanc ipsam beneficam in populum actionem christianam. »

travail de leurs mains [1] ». Et l'*Instruction* : « Les institutions démocratico-chrétiennes, quel que soit leur caractère, doivent être considérées seulement comme des manifestations de l'action populaire chrétienne, fondées sur le droit de la nature et sur les préceptes de l'Évangile. »

En ce sens, « l'action démocratique chrétienne ne doit pas être considérée comme

(1) Dans une lettre collective du 15 août 1901, écrite à l'occasion de l'encyclique *Graves de communi*, les évêques de la province de Lombardie s'expriment ainsi : « La démocratie chrétienne, dans son essence, n'est pas autre chose qu'une organisation sociale dans laquelle tous, proportionnellement à leurs forces, concourent au bien commun, mais avec un souci spécial et plus affectueux des intérêts des petits et des faibles, en prenant garde de subordonner toujours le bien extérieur au bien intérieur et en dirigeant celui-ci vers le bien éternel. » — On peut lire cette lettre, vraiment magistrale, dans les *Conférences d'études sociales de Notre-Dame du Haut-Mont*, octobre 1901, p. 410 à 441. — C'est à cette même notion de la démocratie chrétienne, avec une visible préoccupation de justifier et d'expliquer le premier des deux termes, que s'attache M. Georges Goyau dans la première partie de son livre : *Autour du catholicisme social*, 2e série. Paris, Perrin, 1901, en particulter p. 20 à 46.

une chose nouvelle : elle est aussi ancienne que les préceptes et les enseignements de l'Évangile... Toujours et en tous les temps, l'Église s'est préoccupée avec un soin jaloux des classes pauvres et ouvrières... Ce que l'Église a enseigné et opéré autrefois, elle le proclame et cherche à le réaliser aujourd'hui... L'Église peut aussi avec raison se glorifier d'avoir toujours favorisé ces études de sociologie que plusieurs veulent présenter maintenant comme une nouveauté ». *(Instruction*, nº IX.)

Voilà donc le terme de *démocratie chrétienne* revêtu de l'estampile romaine, possesseur d'un bon de circulation. Manifestement l'approbation n'est pas très chaude ; cela manque d'enthousiasme, et ceux qui en bénéficient n'ont pas trop lieu d'en triompher. Les documents ne se récrient pas sur l'heureux choix de l'appellation, sur sa signification profonde. Il semble bien qu'ils lui eussent préféré celle d'*Action populaire chrétienne*, appellation qu'ils lui accolent souvent comme synonyme, et, pour tout dire — ceci est un peu dans leur pensée — comme moins

équivoque, appellation même qui, à l'encontre de l'autre, est louée pour sa justesse (1) ; mais enfin le terme a reçu son *visa*, avec mention de ce qu'il doit signifier.

Seulement ici qu'on n'aille pas dire : Quoi ! la démocratie chrétienne, ce n'est que cela ! — Oui, ce ne doit pas être autre chose que ce que le Saint-Siège décrit, mais cela est beaucoup. La vérité est, d'ordinaire, simple, et les formules les plus fécondes ne sont pas les formules les plus retentissantes. Sans être une nouveauté, la bienfaisance populaire chrétienne est chose jeune et pleine d'avenir, comme tout ce qui est immortel.

Cette bienfaisance recommandée dit, d'abord, souci pour améliorer la condition matérielle de l'ouvrier. Rien de ce qui tend à cette amélioration n'est écarté. Et longue

(1) « Eam deinde pluribus *jure* nominare placuit *actionem christianam popularem*. (Encycl. *Graves de communi*, vers le début.) — Dans sa réponse à l'adresse lue par M. Léon Harmel, le 8 octobre 1898, le Pape n'a pas proprement consacré le terme *démocratie chrétienne*. Il a dit ce que la démocratie doit être pour être chrétienne.

est l'énumération que font les documents pontificaux des œuvres économiques populaires : secrétariats du peuple, caisses de crédit rural, sociétés de secours mutuels et de prévoyance (Encycl. *Graves*), bureaux d'assistance et de placement, unions professionnelles et représentations du travail, écoles d'arts et métiers, écoles d'agriculture pratique, banques coopératives catholiques, patronage des émigrants, assurances contre les accidents, assurances pour l'invalidité et la vieillesse *(Programme d'Action populaire)*. Si l'encyclique *Graves* parle peu des associations et corporations ouvrières, les *Instructions* nouvelles y insistent, en reprenant les recommandations de l'encyclique *Rerum novarum :* « Qu'on travaille à restaurer les anciennes corporations d'arts et métiers, sous les formes qui peuvent convenir aux conditions actuelles des temps. »

Et ces œuvres multiples sont recommandées à la sollicitude et au zèle, non seulement des laïcs, mais du clergé, bien que « pour ne pas encourir des difficultés canoniques ou des responsabilités civiles, qui ne con-

viennent pas à l'état clérical, on doive, éviter, autant que possible, de mettre des prêtres ou des clercs à la tête d'institutions » d'ordre matériel et pécuniaire (*Programme d'Action populaire*). Toutes ces institutions sont donc encouragées. Non pas certes que l'Église mesure ou dispute sa sympathie aux associations et aux œuvres de piété. L'auteur de l'encyclique *Graves de communi* est aussi l'auteur de la longue série des lettres pontificales sur le saint Rosaire et les pieuses confréries qui s'y rattachent, et aucun pape n'a rappelé avec autant d'insistance le grand devoir de la prière.

Mais enfin, il est évident que le Pape n'entend pas enfermer le prêtre dans sa sacristie. Il dit asez haut que le clergé d'un pays qui bornerait son zèle à l'administration des sacrements, à l'enseignement religieux, aux choses de la piété — certes la partie la plus haute et toujours essentielle de sa charge — ne remplirait cependant pas toute la mission qui lui est confiée ; il lui dit qu'il n'a pas le droit de se désintéresser de ce qui tend à améliorer la condition terrestre des hommes.

Il était bon de déclarer tout haut qu' « il convient d'aller au peuple, de se mêler utilement à lui suivant l'exigence des circonstances et des temps » (Encycl. *Graves*). Il était bon en particulier de répéter cette déclaration en France (Passage de la *Lettre au Clergé français* du 8 septembre 1899 reproduit par l'*Instruction* n° IX), et contre ceux qui crient sans cesse à l'envahissement du clergé et contre certains hommes à piété un peu courte. Pendant une grande partie du siècle qui se ferme, l'éducation de notre clergé a été quelque peu timide à cet égard. La conséquence a été non un divorce, mais un manque de compénétration entre le clergé et le peuple. L'abstention du clergé a fourni prétexte à l'accusation que l'Église ignorait les besoins du peuple ou s'en mettait peu en peine. Elle laissait, d'autre part, le champ libre aux déclamateurs socialistes, aux charlatans populaires.

D'ailleurs l'Église, en recommandant aux « deux ordres du clergé » une « amoureuse sollicitude pour le peuple » (Encyc. *Graves*), ne fait que rester fidèle à ses traditions.

Depuis le Sauveur nourrissant miraculeusement les multitudes et soulageant toute langueur, depuis les diacres de la Rome primitive distribuant aux veuves les collectes réunies parmi les fidèles, en passant par le moyen âge, où l'Église exerçait comme le monopole de l'assistance publique, où elle tenait, surtout par les mains charitables de la grande famille franciscaine, des banques populaires et des monts-de-piété, (1) jusqu'aux grands bienfaiteurs de l'humanité qui s'appellent saint Jean de Dieu, saint Thomas de Villeneuve, saint Camille de Lellis, saint Vincent de Paul, elle a inspiré ces innombrables « institutions, toujours en voie d'accroissement, la caractéristique et glorieuse parure du nom chrétien et de la civilisation qu'il a enfantée ».

(1) D'après les recherches récentes et originales du P. Ludovic de Besse, le principe des monts-de-piété serait dû à Ludovic de Camerino (1428) ; les premiers essais auraient été tentés par Michel de Milan et Barnabé de Terni (1463) ; Bernardin de Peltre aurait enfin réalisé l'idée à Mantoue (en 1484) avec l'intuition d'une sorte de génie économique animé par la charité chrétienne. — Tous étaient des religieux franciscains. (*Le Bienheureux Bernardin de Peltre et son œuvre*, par le R. P. Ludovic de Besse. Tours, Mame, 1902. 2 vol. in-8.)

L'Église, dans sa sollicitude, embrasse comme les deux extrémités de ces œuvres de bienfaisance. D'une part, elle souhaite que « ceux qui vivent du travail de leurs mains, se mettent peu à peu en état de pourvoir par eux-mêmes à leurs nécessités... », que « par le développement de l'esprit d'épargne et de prévoyance, ils sachent, avec le temps, assurer, au moins en partie, leur subsistance. Par là, tout en allégeant les charges des riches, on ennoblit les prolétaires eux-mêmes. Stimulés à se préparer un sort plus clément, ils se mettent à l'abri d'une foule de dangers, apprennent à réfréner leurs convoitises, s'excitent à la pratique de la vertu .» (Encyc. *Graves.*) Et il faut aller jusqu'au bout dans cette voie. L'ouvrier ne doit pas nécessairement être toujours tenu en tutelle. Tout ce qui lui ouvre l'accès de la propriété avec la portion d'indépendance qui en est le fruit, est bon, est dans l'esprit de l'Église.

D'autre part, l'Église venge d'un injuste mépris la forme la plus élémentaire de la bienfaisance, l'aumône. « Les socialistes,

sans doute, dit-elle, la réprouvent et veulent la supprimer comme injurieuse à la dignité native de l'homme. Cependant, si elle est faite selon les recommandations évangéliques et à la manière chrétienne, elle n'a rien qui entretienne l'orgueil de celui qui donne ou qui doive faire rougir celui qui reçoit. Loin d'être déshonorante pour l'homme, elle favorise les relations sociales en multipliant les liens que noue l'échange des services. Personne n'est si opulent qu'il n'ait besoin d'autrui ; personne, si pauvre, qu'il n'ait quelque aide à prêter : c'est chose naturelle que les hommes se demandent avec confiance et s'accordent volontiers un mutuel appui. » (Encyc. *Graves.*)

Non pas que l'Église entende approuver et encourager tous les professionnels de la mendicité. Parmi ces mendiants, beaucoup dans la force de l'âge, dont on voit le matin, entre sept et neuf heures, les longues files stationner, suivant le jour, à la porte de tel couvent de Paris, et se transporter ailleurs le lendemain, de manière à avoir comme leur cycle hebdomadaire assuré, combien

accepteraient, s'il leur était offert, un honnête gagne-pain ? Sans vouloir condamner un usage aux intentions si louables, ou devancer une réforme qui, pour être efficace, devrait être générale, il y a lieu de se demander si cette manière si rudimentaire de faire l'aumône ne risque pas d'être souvent une prime à l'insouciance et à la paresse. Nous croyons que saint Vincent de Paul [1], qui combattait la mendicité là où il le pouvait, eût tâché de corriger un pareil procédé.

Mais enfin il est des indigences, des infirmités soit temporaires, soit irrémédiables que, seul, le don gratuit peut soulager. Que cette aumône soit organisée autant qu'il se peut et contrôlée, rien de mieux : le principe de l'aumône reste, celui de la fraternité

(1) Il écrivait en mars 1657 : « L'on va ôter la mendicité de Paris, et ramasser tous les pauvres en des lieux propres pour les entretenir, instruire et occuper. C'est un grand dessein, et fort difficile, mais qui est bien avancé, grâce à Dieu, et approuvé de tout le monde. » (*Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps*, etc., par l'abbé Maynard. Paris, 1860. Tome III, livre VII, chap. III, en particulier p. 369-375.)

humaine et chrétienne. Les riches ont besoin des humbles pour une multitude de grands ou de petits services, qui ne sont pas toujours directement ou indirectement rétribués. Les petits sont dans la nécessité de tendre la main à ceux qui sont plus favorisés des biens de la fortune. Ni les uns ni les autres ne doivent rougir de solliciter aide et secours, pas plus que celui qui fait un faux pas et tombe ne trouve dégradant de demander à un passant de le remettre sur pied.

IV

Mais que cette bienfaisance, qui s'ingénie à revêtir toutes les formes, soit chrétienne. Elle ne doit pas s'occuper des misères corporelles en les isolant des nécessités spirituelles, pourvoir aux besoins du temps comme si la destinée humaine se bornait à cette terre, travailler à donner du pain aux pauvres sans se mettre en peine de leur donner des vertus.

Là-dessus, les enseignements du Saint-Siège insistent avec force : « Que les ouvriers puissent librement, à leur foyer

comme en public, pratiquer la vertu et remplir leurs devoirs religieux ; qu'ils se sentent être des hommes et non des animaux, des chrétiens et non des païens ; qu'ils aient enfin plus de facilité et montrent plus de zèle à tendre vers cet unique nécessaire, le bien suprême pour lequel nous sommes tous nés : tel est le but, telle est la tâche de ceux qui nourrissent l'ambition chrétienne d'un sage relèvement du peuple... Cet esprit de bienfaisance se préoccupera avant tout du bien impérissable des âmes... Il s'inspirera de l'exemple du Christ qui pourvoyait au bien des âmes et au bien des corps. » (Encyc. *Graves.)*

« Comme les œuvres d'action populaire chrétienne doivent être fondées sous les auspices de la religion et fécondées par son aide constante, (ses) membres feront en sorte, avec un zèle prudent et assidu, que tous leurs actes, discours, etc., soient pleins de l'esprit de Jésus-Christ ; qu'ils fassent toujours plus connaître et aimer Jésus-Christ, recommandent les pratiques religieuses, instruisent et moralisent. Ainsi, cherchant

d'abord le règne de Dieu dans les prolétaires, dans les pauvres, dans la société, ils obtiendront plus efficacement le bien temporel de l'ouvrier et du pauvre, et le plus grand progrès de la civilisation chrétienne.» *(Programme d'Action populaire.)*

C'est à l'oubli de cet esprit chrétien qu'est dû l'avortement de diverses entreprises de zèle : l'âme manquait. Et pour ne noter ici qu'un côté de la question, l'expérience suffisait à apprendre que si l'on veut tirer quelqu'un du paupérisme, il faut d'abord lui inculquer les vertus de tempérance et d'économie. Une vie prévoyante et réglée suppose une vie morale, et sans la religion, pas de vie vraiment et solidement morale. On a dit, il est vrai : « Ne prêchez pas l'Évangile à un estomac vide ; il n'écoutera pas. » Mais d'une part, l'homme ne vit pas seulement de pain ; d'autre part, l'Évangile est loin d'être inutile pour former l'homme à gagner son pain.

Quelle est la mesure de la sollicitude à donner à chacune des deux séries des besoins humains, quelle est la marche à suivre pour

relever tout l'homme ? C'est ce que les circonstances seules peuvent enseigner. Mais, en tout cas, une philanthropie purement humanitaire n'est pas dans la tradition de l'Église. Par suite, l'action de la démocratie chrétienne ne saurait être *neutre*, ou, comme on a dit, *non confessionelle*. Cette idée, qui avait été un instant soutenue, a été vite abandonnée. Elle faisait trop violence au titre même de ceux qui la professaient, les démocrates chrétiens (1).

La bienfaisance sera chrétienne par le grand honneur où elle tiendra la vertu chrétienne par excellence, la charité. Il faut avouer que cette vertu est tombée en quelque discrédit chez plusieurs. C'est cependant à elle que vont tout d'abord les recommandations et les éloges du souverain Pontife. Dans les derniers documents, elle tient la première

(1) Dans le discours prononcé à la clôture de l'Assemblée du secrétariat général de l'*Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers*, le 15 février 1902, M. de Mun insiste, de nouveau, sur la nécessité de donner aux œuvres sociales la base de la foi chrétienne.

place, et lors même qu'elle n'est pas nommée, elle se trouve partout. Au surplus, Léon XIII rappelle expressément les paroles du Sauveur à ses apôtres : « Je vous donne un commandement nouveau, celui de vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, ainsi aimez-vous les uns les autres. A ce signe tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Encyc. *Graves.*)

La bienfaisance s'inspirera aussi de la justice. Le précepte de la justice, certes, n'est pas nouveau. Il est chrétien et évangélique au même titre que celui de la charité. Si le Sauveur a appelé la charité son précepte, il n'a pas entendu l'opposer à la justice. La charité n'est pas le palliatif de l'injustice acceptée. Ce n'est pas non plus une vertu parallèle à celle-ci. Si on l'entend bien, elle en est plutôt le couronnement et la perfection. « La loi de charité mutuelle, dit l'encyclique *Graves de communi*, est comme l'achèvement de la loi de justice. » L'*Instruction* rappelle à la fois ce double précepte : « L'action démocratique chrétienne, dit-elle, (est)

basée sur la justice et sur la charité évangélique... (Son) objet (embrasse) dans leur ensemble les droits et les devoirs de toutes les classes. En effet, les principes évangéliques de justice et de charité rappelés par Nous, quand on les transporte dans la pratique de la vie, touchent nécessairement aux multiples relations des particuliers... Toutes les questions qui visent au triomphe de la justice et à la pratique de la charité en faveur du peuple... forment le véritable objet de la démocratie chrétienne. »

En lisant ces textes, on ne peut pas ne pas se rappeler toutes les discussions agitées, naguère, autour des questions de justice et de charité. Ces discussions avaient précédé l'encyclique *Rerum novarum*. L'encyclique ne les fit pas cesser. Quelques-uns accusaient les patrons, même catholiques, de se croire trop vite en règle avec la justice et de prétendre concéder à titre gratuit, par pure générosité, ce qu'ils devaient à leurs ouvriers à titre obligatoire. Par ailleurs, ils manifestaient une tendance à étendre outre mesure le champ de l'obligation stricte. Les devoirs

formels, précis, se multipliaient autour du patron, au point de l'accabler. Les droits de l'ouvrier, personnels directs, grandissaient sans cesse, au point d'étouffer en lui la pensée de ses devoirs.

Ces discussions, pour être passionnées, ne furent pas inutiles. Elles réveillèrent quelques consciences endormies dans un conservatisme trop commode. D'autre côté, parmi les démocrates chrétiens, bon nombre, après avoir jeté tout leur feu, revinrent à une notion plus calme et plus exacte de la vérité. Pour les uns et pour les autres, le double terrain de la justice et de la charité se trouva mieux délimité. L'encyclique *Rerum novarum* avait tracé les grandes lignes de démarcation : il suffisait de consentir à les voir et de s'y tenir.

Aujourd'hui que le sentiment de la justice et de la charité a été fortement excité dans les âmes, l'Église, semble-t-il, a moins souci de définir exactement l'une et l'autre, ou d'en marquer les espèces, justice distributive, justice commutative. Elle paraît plutôt s'en tenir à une sorte de justice générale ou sociale,

s'efforçant de la pénétrer de charité. « Nul, dans la société, ne vit pour lui seul ; chacun y est comptable des intérêts communs. » (Encyc. *Graves*.) Elle vise moins à distinguer qu'à unir, à analyser les notions qu'à les fondre.

C'est parce que l'Église veut cette bienfaisance vraiment *humaine*, procédant de l'homme tout entier pour aller à tout l'homme, qu'elle recommande de l'appuyer par « une vie exemplaire. Cette vie fera paraître dans le chrétien un homme ennemi de l'oisiveté et des plaisirs, se servant de son abondance pour prêter à autrui une aide bienveillante, constant et invicible sous les coups de l'adversité. Toujours puissants pour éveiller dans le peuple de salutaires dispositions, de pareils exemples ont encore plus de force quand ils embellissent la vie des citoyens d'un rang plus élevé ». (Encyc. *Graves*.)

V

Mais l'efficacité de ces efforts en faveur du peuple exige aussi l'unité d'action. Beaucoup de bonnes volontés ne demandent qu'à

agir. Il importe de les discipliner. Qu'on évite donc d'éparpiller les forces, encore plus de les opposer. Bien plutôt, dit le Pape dans l'encyclique *Graves de communi*, « que tous les groupements, sans perdre une juste autonomie, reçoivent d'une même influence supérieure la direction et le mouvement. Ce rôle, Nous le voulons dévolu, en Italie, à l'Œuvre des Congrès et des Comités catholiques. Maintes fois louée par Nous, elle tient de Notre prédécesseur et de Nous-même le mandat d'organiser l'action commune des catholiques sous les auspices et la conduite des évêques. Qu'on fasse de même dans les autres pays, partout où un organisme principal se trouve légitimement investi de pareille fonction. »

Les documents adressés naguère aux démocrates chrétiens en Italie ont pour objet principal de préciser cette organisation, et ils le font avec un minutieux détail. Coordination hiérarchique de toute la vie sociale des catholiques, autonomie et liberté, dans l'ordre de la hiérarchie générale, des œuvres et des institutions diverses : telle est l'idée d'ensemble.

En France, nous n'avons pas, comme en Italie, d'organe central propulseur. Cependant l'unité de direction ne nous est pas moins une nécessité de nature et une recommandation du Saint-Siège. « Les prêtres, est-il dit dans la lettre encyclique adressée le 8 septembre 1899 au clergé français, (auront) soin de se conformer à l'ordre établi et aux règles de la discipline. Or, la discipline ecclésiastique exige l'union entre les divers membres de la hiérarchie, le respect et l'obéissance des inférieurs à l'égard des supérieurs... Ce qui fait la force d'une armée et contribue le plus à la victoire, c'est la discipline, c'est l'obéissance exacte et rigoureuse de tous à ceux qui ont la charge de commander. »

L'encyclique *Graves de communi* insiste sur cet avertissement : « Tout ce qui est entrepris dans l'ordre de choses social, soit par les particuliers isolés, soit par les associations, doit l'être, qu'on ne l'oublie pas, avec une entière soumission à l'autorité des évêques. Qu'on ne se laisse pas égarer par un désir déréglé de faire le bien ; le zèle qui pousse à négliger le devoir de l'obéissance n'est ni pur,

ni sérieusement utile, ni agréable à Dieu. »

Aux évêques donc à provoquer ou à diriger les initiatives particulières. A cet égard, le Congrès ecclésiastique tenu à Reims les 25, 26, 27 août 1896, était pleinement régulier : le cardinal Langénieux avait délégué pour présider et conduire les travaux des sept cents congressistes un de ses vicaires généraux, Mgr Péchenard. Et le Congrès de Bourges, du mois de septembre 1900, se tenait avec l'assentiment abolu de Mgr Servonnet.

Dans les séminaires et les autres instituts d'enseignement soumis à l'Ordinaire, rien ne se fera, en fait d'action sociale, que de l'aveu de l'évêque (*Instruction*, nos V, VI.). « En général, il n'est pas expédient que le temps destiné à la formation ecclésiastique et à l'étude soit employé à la lecture de publications périodiques sociales qui requièrent chez le lecteur des garanties spéciales d'expérience. » Cela est à la fois de haute et vulgaire sagesse. Les études théologiques doivent nécessairement fournir la base de la forma-

tion scientifique du prêtre. Les études spéciales viendront par-dessus, en leur temps.

L'Instruction insiste encore (n° VII) sur la solidité des connaissances, sur la prudence éprouvée que doit posséder quiconque prétend traiter en public les questions sociales. — Avant de lancer les jeunes gens sur ce terrain, combien n'importe-t-il pas de les soumettre à un vigoureux apprentissage des armes ! Combien n'importe-t-il pas aussi de les tenir solidement encadrés ! Leur ardeur est précieuse, leur enthousiasme porte en soi l'espérance des victoires, mais à une condition, c'est que tout ce zèle soit discipliné et dirigé par d'expérimentés officiers.

Pour nous, nous avons toujours un peu tremblé devant la confiance de ces *jeunes* qui fondent et rédigent, à leurs risques et au péril des autres, une revue de questions sociales. Tant d'idées seront nécessairement soulevées, d'une compréhension difficile et d'une exposition délicate ! D'autant que les jeunes gens, par audace de tempérament, préférent d'ordinaire les questions ouvertes

aux questions résolues. Imagine-t-on des étupiants en médecine rédigeant à eux seuls une revue médicale, y prônant leurs remèdes et leurs modes de traitement ? Sans doute, « qu'ils viennent les jeunes, et qu'ils apportent de tout cœur le concours de leur énergique et chaude activité » ; mais aussi « qu'ils viennent les plus âgés, et qu'ils donnent, confiants, outre leur foi éprouvée, la pondération et le sens judicieux, fruit de l'expérience. » (*Progr.* d'*Action populaire.*)

« C'est la volonté du Saint-Siège, déclare l'*Instruction* (n° IV), et la notion même de la hiérarchie catholique l'exige ainsi, que le laïcat catholique ne précède point, mais suive ses pasteurs. Ceux-ci, de leur côté, ne manqueront pas de promouvoir avec un soin empressé et une particulière sollicitude l'action populaire chrétienne, si nécessaire aujourd'hui et tant de fois recommandée par le Saint-Père. »

Voilà le rôle des évêques nettement défini : diriger, éclairer, encourager, non

anathématiser. Rome a redressé les écarts, mais rendu hommage aux bonnes volontés. A ce fleuve puissant, dont les eaux profondes, quelque peu troubles et tumultueuses, gardent encore quelque chose de la fraîcheur âpre de la montagne, elle a élevé des digues, non pour l'arrêter, mais pour le canaliser, non pour le faire rebrousser en arrière, mais pour le porter plus avant d'un cours plus sûr et plus fécond. Pourquoi l'épiscopat se montrerait-il plus défiant que Rome? Qu'il soit vigilant, qu'il ne soit pas hostile. C'est une maxime banale de gouvernement qu'en présence d'un mouvement large, irrésistible, le plus sage n'est pas de se mettre à la traverse, mais de le conduire. C'est bien ce que Rome dit aux évêques. D'autant que ce mouvement, dégagé de ses excès et ramené à sa vraie notion, à savoir à *la bienfaisance chrétienne envers le peuple,* ne saurait être que bon.

Enfin, les fidèles entretiendront, en ces questions trop souvent irritantes, un esprit

de mutuelle confiance, un désir de cordiale union. « Qu'ils s'abstiennent, dit l'encyclique *Graves*, de tous les sujets de dissentiment propres à aigrir et à diviser les cœurs. Qu'on fasse silence dans les journaux et les conférences populaires sur ces problèmes plus délicats et de fort peu d'utilité, qui sont hérissés de difficultés... Dans les controverses, dont la solution reste douteuse, il sied à ceux qui cherchent loyalement la vérité de garder l'égalité d'âme et d'unir à la modestie le respect mutuel. Sans quoi, les divergences d'avis risqueraient de diviser les volontés. »

L'*Instruction* se termine sur ce même appel à l'union : « Unique et commun est le but ; égal doit être et également sincère le zèle de tous. Pas de défiances, mais une confiance réciproque ; pas de censures, mais le support chrétien ; pas d'amertume, mais une charité mutuelle. »

Et dans sa Lettre Encyclique du 19 mars de cette année, le Souverain Pontife, parlant du zèle qui se déploie partout en faveur des souffrants et des humbles, s'écrie : « Avec

quelle rapidité ce mouvement se propagerait et combien ne porterait-il pas des fruits plus doux, si on ne lui opposait pas les dispositions injustes et hostiles auxquelles il va si souvent se heurter ! »

Les impétueux reprochent aux esprits rassis leur timidité ; les esprits calmes crient facilement à la nouveauté et à l'audace. Certes, en tout mouvement d'amélioration et de réforme, on ne saurait dédaigner les leçons de l'expérience. D'autre part, celui-là ne fera jamais de faux pas qui se tiendra obstinément assis dans le fauteuil du conservatisme ; mais aussi le monde marchera sans lui. Que par amour de l'union et en esprit d'humilité, chacun interprète favorablement et accepte avec bienveillance les avis ou les tentatives des autres. Qu'il s'éclaire et se complète de tout ce qui se pense, se dit, se fait en dehors de lui.

Ainsi, par une entente commune, accrue par tous ces efforts et toutes ces lumières, la bienfaisance chrétienne sera vraiment féconde pour le peuple.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

« LES DÉRACINÉS »

CHAPITRE II

A LA RECHERCHE D'UNE MORALE

Un épisode.

CHAPITRE III

Les Morales Positivistes ou Naturalistes

CHAPITRE IV

Les Morales idéales

CHAPITRE V

MORALE DE L'ORDRE

CHAPITRE VI

LE NIHILISME DE TOLSTOI

CHAPITRE VII

Le Quiétisme de Tolstoi

CHAPITRE VIII

L'Idée socialiste

CHAPITRE IX

Les Formes du Socialisme

CHAPITRE X

Le Saint-Siège

et la Démocratie chrétienne



